

مولفاته الجمعية الفلسفية لمصر

بمنشور على إسطرها، الدكتور زاهر فهمي باشا رئيس الجمعية، والدكتور علي عبد الواسع في وكلاءها

# المذاهب الفلسفية لعظمى في العصور الحديثة

تأليف

الدكتور محمد غيلاب

دكتور في الآداب من جامعة ليون

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

وعضو الجمعية الفلسفية المصرية

١٩٦٧ - ١٩٤٨ م

دار البحوث العربية  
بيروت - لبنان



# مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

بمرف على إمدارها: الدكتور مرفور فمى إنا ريس الجمعية ، والدكتور على عبد الوادى و كيدرا

## المذاهب الفلسفية لعظمى فى العصور الحديثة

تأليف

الدكتور محمد غلاب

دكتور فى الآداب من جامعة ليون

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

و عضو الجمعية الفلسفية المصرية

١٩٤٨ — ١٣٦٧ هـ

دار إيساء الكُتب العربىة  
عيسى البنا بن الحلقى وشبىركاه

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net





# مقدمة

لا تزال الثقافة الشرقية العصرية في حاجة إلى تاريخ شامل للفلسفة تُبَسِّطُ فيه مذاهبها ونظرياتها وما تعاقب عليها من تطورات ، وما عسى أن يكون للبيئة ، أو للزمن ، أو للمواهب الخاصة ، أو للعوامل الاجتماعية أو السياسية من آثار في تلك التطورات . ولكننا نشاهد - رغم وجود هذه الثغرة - أن الفلسفة القديمة قد ظفرت من هذه العناية بحظ لم تظفر بمثله الفلسفة الحديثة . وهذا طبيعي مادام أن أعلام الفكر من أسلافنا قد تأثروا بتلك الفلسفة إلى حد جعل من المتعذر على الباحث أن يتخطاها إذا أراد فهمهم على الوجه الصحيح المنتج . ولا ريب أن هذا الاعتبار من شأنه أن يدفعنا - ونحن ورثة لثراث أولئك الأعلام - إلى العمل على توثيق عرى الروابط بيننا وبين تلك الفلسفة الغابرة ، بيد أن ذلك لا ينبغي أن يصرفنا عن توطيد دعائم الصلة بين ثقافتنا وبين الفلسفة الحديثة حتى نبرهن على أننا نحيا لأنفسنا وفي عصرنا ، لا للأقدمين وفي عصورهم كما يقال عنا .

ولعل ما نقوم به الآن هو أول محاولة في اللغة العربية لسد هذا الفراغ . وقد آثرنا أن نجزيء تاريخ الفلسفة الحديثة إلى أسفار صغيرة مجملة سنحاول أن نتوخى فيها السهولة واليسر إلى جانب الإيجاز والاقتصار على الأساسيات ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، وقد آثرنا كذلك أن نتخذ وحدة العصور أساساً للدراسة ، فنقف كل سفر من هذه الأسفار على مرحلة خاصة من مراحل التاريخ الحديث . وذلك لأن المذاهب الفلسفية ليست أشلاء متناثرة ، وإنما هي سلاسل متتابعة قد يصل التناسق بين حلقاتها أحياناً إلى حد الانسجام . وإذا ، فمن الممكن أن يلتقي الباحث في خضمها

الهائل بتيارات جزئية نسقتها وحدات العصور فانسجمت فيما وراء أمواجه المتلاطمة . وهذا يحدونا إلى العناية بالعصور ما دامت هي منشأ الترابط والتماسك ، وبالتالي هي مصدر إعمار الدراسة والبحث . وإذا انتزع الباحث لأمر ما من جسم التاريخ العام عصرًا بعينه ثم منحه عناية خاصة ، فلا بد له من العثور في مجهوده على نتيجة مرضية ، إذ أن أهم النواميس الفلسفية هو ما اقتضى منذ القدم اطراد الرق عن طريق التآرجح والتعارض والتأثرين : الإيجابي والسلبي . وسر ذلك هو أنه عند ما ينعطف اتجاه عصر من العصور إلى الرضى عن مذهب فلسفي بسبب دفاع أنصاره عنه يستتبع ذلك من ناحية أخرى اتجاه العقليات الناقدة إلى تحليله والتنقيب عما يمكن أن يكون فيه من ثغرات حتى إذا عثروا عليها سدّدوا إليها سهام النقد والتجريح . وعلى دعائم هذا النقد يؤسس الأخلاف قواعد نظرياتهم الجديدة مستفيدين من تلك الدروس القاسية التي تلقاها أسلافهم ، وبهذا يتحقق ناموس اطراد الرق الفلسفي ولو في كل عصر على حدة وتلك آية من آيات صلاحية دراسة العصور منفردة ، وبالتالي من آيات تأييدنا في سلوك وسائل هذه التجزئة .

وقد جعلنا الموضوع الأساسي لهذا السفر الأول دراسة المذاهب الفلسفية العنلمى في القرن السابع عشر . غير أنه لما كانت دراسة الفلسفة في عصر ما تقتضى أن يوازن الباحث بينه وبين العصر السابق له ، فقد تحتم علينا أن نلقى على عهد النهضة ( وهو العصر السابق للقرن السابع عشر مباشرة ) نظرة متأنية فاحصة ، لتبين كيف أنه كان إعداداً طبيعياً لا محيص عنه للقرن السابع عشر ، ولكن ينبى أن نشير هنا في إجمال إلى أن عهدها كان عهداً مضطرباً كلفاً بالهدم والثورة على كل قديم ، مفتوناً بالتجديد مليئاً بأنواع الابتكار وبألوان الاستحداث بدون أن يرمى إلى غاية محددة ، بل كانت عواصف التمل بمجرية الفكر تعبت به وتطوح بآرائه أحياناً إلى أظلم الجهات وأكثرها

تعقداً واختلاطاً على ما سيجيء مفصلاً في مواضعه ، وليس هذا فحسب ، بل إن ذلك العصر كان قد أثقل كواهل المفكرين بتلك الكمية الكبرى من المشكلات التي بسطها أمامهم على أشد ما تكون أخذاً بمجامع العقول التي تحرزت من قيود الرق ، وتخلصت من ربة الاستعباد ، وخرجت من سجن الضغط والقمع ، لا إلى فردوس الهناء والسعادة ، بل إلى جحيم الشك والحيرة ، وإن كان نسيم الحرية الدائم المهبوب عليها يشعرها من وقت إلى آخر بإنسانيتها وكرامتها وحقها وواجبها .

لهذا كله اقتضى الناموس الفلسفي أن توجد عقليات منظمة تأخذ أنفسها بالقواعد المحددة والقوانين القاسية كديكارت ومن إليه ممن وضعوا دعائم العهد الجديد .

إعتاد الباحثون أن يبدؤوا الفلسفة الحديثة بديكارت ، وفي الواقع أن الفكر البشري قد بدأ - بفضل هذا الفيلسوف - حياة جديدة ، أساسها إجلال العقل ، والحكم بعظمته متى تحققت لديه الشروط الضرورية والمنهج السليم ، وفوق ذلك فإن مذهبه قد غمر العصر كله إلى حد أن شطر المفكرين إلى شطرين ، أحدهما يناصره ، والآخر يخاصمه ، ولهذا لم يكن من المغالاة أن يدعى بأبي الفلسفة الحديثة ، وهذا عينه هو الذي دعانا إلى العناية بمذهبه وبمذاهب أشياعه وخصومه الذين أخذ كل منهم بحظ من مذهبه ثم انفرد بابتكارات مكملة له أو متعارضة معه في معضلاته الأساسية ، والذين كونوا معه وعلى ضوء مذهبه مجموعة من الآراء الحصيفة والأفكار الثاقبة أطلق عليها مؤرخو الحركة العقلية اسم « المذاهب العظمى » ومنشأ هذه التسمية هو أن تلك المذاهب كانت ترمى إلى تنظيم طوائف الأفكار المختلفة ، والأحداث المتباينة ، وجمع كل نوع يتلاءم منها مع أمثاله للوصول إلى تكوين نظريات أساسية بسيطة متينة . وإذاً ، فقد كان هذا العهد عهد بناء بعد هدم ، وجمع بعد تشتيت ، وتأكد بعد ريبة . وقد أيقن زعماء الفكر فيه بأن الأسس الصحيحة للمعرفة وللوصول إلى الحقائق

موجودة ، فلم يكن للتحليل بد من أن ينزل للتكوين عن الصدارة التي احتفظ به طوال عصر النهضة .

ومما تمتاز به هذه المذاهب العظمى أنها أعلنت اليقينية المطلقة التي لم تكن معروفة في العصر السابق ، أو قل التي كان تيار الأفكار المختلفة قد هدمها وقاد الحركة العقلية بعدها إلى الاختلاط والتخبط .

وافقت هذه المذاهب العظمى الحديثة عصر النهضة على هدم يقينتي العصر القديم والعصور الوسيطة وإن كانت هي نفسها قد ورثت تلك اليقينية عينها حين أعلنت أنها وصلت إلى المعرفة المطلقة ، وصرحت بأنها وضعت مبادئ تصلح أسساً ثابتة ولا تحتوي على مشكلات يراد حلها . ولقد برهن أصحاب هذه المذاهب على قوة في التفكير ، ونشاط في البحث ، ويقين في العلم ، وثقة بالعقل البشري إلى حد لم يعرف له نظير في تاريخ الفلسفة في جميع عصورها .

وبما فاقوا به أسلافهم أنهم مزجوا النظريات الحديثة - عن نظام الكون - ببقية محتويات العقل التي كان طول التأمل قد انتهى إلى صحتها . ولهذا كان لمشكلة الوجود في هذا العهد المحل الأول ثم تليها مشكلة صلة المادة بالنفس ، ثم صلة الإله بالعالم وما شابه ذلك من المشكلات الهامة التي بسطتها النهضة ولم تحلها ، ثم عولجت في تلك المذاهب العظمى معالجة دقيقة كان كثير من مبادئها أسساً لأبنية الفلسفة الشاخنة التي تلت ذلك العهد منذ نهاية القرن السابع عشر إلى اليوم ، وهذه المبادئ أو تلك الأسس هي التي ستكون محور بحثنا في هذا السفر الوجيز ما

# عصر النهضة

تمهيد:

تواضع المؤرخون الغربيون على أن يطلقوا كلمة « النهضة » بوجه عام على الحركة التجديدية التي سطع ضوءها على جميع نواحي الحياة العقلية في أوروبا الغربية والتي تمت - أدبية وفنية فقط - في إيطاليا منذ القرن الرابع عشر حيث كانت بقية دول أوروبا لا تزال في العصور الوسيطة والتي لم تتحول إلى نهضة فلسفية إلا في أواخر القرن الخامس عشر ، ولم تنتشر في فرنسا إلا في أوائل القرن السادس عشر . وقد أطلقوا على ذلك العهد اسم « عصر النهضة » أو « عصر البعث » لأن العصر الذي سبقه كان عصر قحط وجذب وجمود . ولهذا أخذ أدباء النهضة يدعونه بـ « عهد الليل المظلم الطويل » . وفي الحق أن عهد هذه النهضة قين بأن يعتبر بعثا بعد موت ، أو حركة بعد جمود مرهق طال مداه وثقلت وطأته على العقول ثقلا حولها إلى بیداء مجدبة .

على أن عهد النهضة هذا لم يحل في أوروبا الغربية فجأة ولم يقفز فيه الأدب والفن والفلسفة قفزة واحدة ، وإنما سبق النهضة عصر آخر مكون من سنين عدة يطلق عليها المؤرخون اسم « عصر الانتقال » وهو العصر الذي تهيأت فيه العقول والأفكار لقبول النهضة والنجاح فيها ، ولكن هذا التهيؤ لم يجيء عفوا ولا بطريق المصادفة وإنما جاء خضوعا للنواميس الطبيعية التي تقضى بتطور كل ما يحويه الوجود من كائنات حية أو جامدة والتي تدفع بقوتها الأسباب إلى ظروفها المنتجة التي تؤثر بمقتضاها في المسببات فتنشأ من ذلك التفاعل كائنات جديدة لم يكن لها قبل هذا التأثير وجود .

وهكذا خضعت النهضة في أوروبا كما تخضع في كل جوانب الأرض لسنن الله الكونية  
« ولن تجد لسنة الله تبديلاً » .

غير أن الذى يعنينا هنا من النهضة العامة هو النهضة الفلسفية ، ولهذا سنقتصر  
على الإشارة إلى لونها الخاص الذى اصطبغت به فميزها عن العصور الوسيطة وإلى ذكر  
أهم أسبابها وغاياتها ثم إلى ذكر لمحات عن أشهر زعمائها .

### ١ - لون النهضة

يمكن أن يطلق بوجه عام على كل تلك الحركات الفلسفية المختلفة التى اكتظ بها  
عصر النهضة اسم « الحركات الطبيعية » وذلك لأنها اتفقت جميعها على الأنحاض العالم  
ولا السلوك البشرى لأية قاعدة خارجة عن ذلك العالم نفسه كما كانت الحالة فى العصور  
الوسيطة حيث كان رجال الدين يرجعون كل تغيير فى ظواهر الكون أو فى سلوك  
الإنسان إلى الإله الذى هو مركز كل شىء . أما النهضة فقد خرجت على هذه العقيدة  
القديمة وجعلت تبحث لهذه الظواهر وتلك المظاهر عن نوااميس داخلية موجودة فى  
العالم وفى الطبيعة البشرية ذاتهما . ولهذا كونت لها فكرة حديثة حرة عن العالم  
وعن الحياة ترى من خلالها الإنسانية وحدها مستمتعة بالإجلال والتقديس وإن كانت  
قد ظلت سطحية لأنها لم تيسر لها التعمق الضرورى الذى يتطلب الوقت والهدوء  
الكافين للنظر والتحقيق .

على أنه يجب الاعتراف بأن العصر الحديث مدين بكثير مما ظهر فيه من نظريات  
عميقة لما وضعته النهضة من مشا كل ولم تتمكن من حلها .

## ب - أسباب النهضة ونتائجها

أما وقد أشرنا آنفاً إلى ناموس الأسباب والمسببات فقد وجب علينا أن نلم في إيجاز بأهم الأسباب التي تكاثفت على وجود النهضة وهي تتلخص فيما يلي :

(١) حماية الأمراء الإيتاليين وبعض أجلأء رؤساء الكنيسة الممتازين المثقفين للعلماء ورجال الفكر وتشجيعهم إياهم بمالهم وجاههم على البحث الحر والإنتاج المستقل فمن الأولين أمراء « ميديسيس » « les Médicis » في فلورنسا ، وأمراء « سفورزا » « Sforza » في ميلانو ، ومن الآخرين البابا « جوليوس الثاني » « Jules II » وأكثر منه خلفه البابا « ليون العاشر » « X Léon » ولا غرو فهو أمير من أسرة ميديسيس السالفة الذكر ، وقد بلغ من تشجيعه الحركة الفكرية وحمايته إياها حداً دفع المؤرخين إلى أن ينسبوا العصر إلى اسمه فيقولوا : عصر ليون العاشر كما قالوا فيما بعد : عصر لويس الرابع عشر . ومن رجال الكنيسة الذين ساهموا في حماية المفكرين أيضاً « الكاردينال بامبو » « le cardinal Bambo »

هذا ، ولا يفوتنا أن نشير إلى أن من بين أولئك الذين شجعوا النهضة وكلفوها برعايتهم « فرانسوا الأول » « François I » ملك فرنسا وأخلافه .

(٢) هجرة العلماء الإغريق الذين كانوا منذ زمن بعيد قد استوطنوا مدينة القسطنطينية وأقاموا بها إلى سنة ١٤٥٣ حيث استولى عليها السلطان محمد الفاتح وطرده منها أولئك العلماء فهاجروا إلى إيطاليا وحملوا معهم مخطوطات إغريقية تحوى فلسفات : فيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، وزينون ، وإيبيكور ، وأفلوطين ، فيريوس ، وغير ذلك مما أنقذوه من أيدي الناهبين والمحررين ، فوضعوه بين أيدي البابا والأمراء ، فخلقت إذاعته في أوروبا الغربية روحاً جديدة ، أخص ماتماز به الميل

الشديد إلى الهيلينية التي تستلزم انتشار الإنسانية استلزام الشمس الضوء ، فكان من نتائج ذلك أن نودى بأن الإنسان يجب أن ينظر إليه في ذاته لا لآى اعتبار آخر ، وبأن الكتاب يجب أن يدرس ، ليفهم فهماً حراً ، لا ليرى مقدار قربيه من النصوص المقدسة أو بعده عنها .

ومن نتائج إذاعة هذه المخطوطات الهيلينية أن اطلع المثقفون على النصوص الأصلية ووازنوا بينها وبين الخلط الذى ملأ به اليهود والسريان والعرب والمدرسيون بطون الكتب وظل معتبراً ضمن الحقائق حتى كشفت النصوص الصحيحة بطلانه .

(٣) استحداث المطابع الذى صير الحصول على الكتب أسرع وأرخص وأسهل من ذى قبل ، فانتشرت بذلك المؤلفات الإغريقية النفيسة التى ألعنا إليها آنفا . وأول من كشف الطباعة هو « كوستيرهارلىمنى » « Coster de Harlem » الهولاندى الذى طبع بعض الأسفار على آلة خشبية في أوائل القرن الرابع عشر ، ولكن هذا الكشف ظل عقيماً أو ضئيل الفائدة على الأقل حتى استحدث « جيتانيرج » « Guttemberg » آلة تطبع بوساطة حروف معدنية متحركة اهتدى إليها بعد بحث طويل وأبرزها إلى حيز الوجود في سنة ١٤٤٠ م . وأول كتاب طبع في هذه المطبعة هو التوراة . وكان ذلك في مدينة « ستراسبورج » في سنة ١٤٥٠ . وفي سنة ١٤٧٣ دعا « جان دى لاپير » « Jean de la Pierre » مدير جامعة باريس ، و « جيوم فيشي » « Guillaume Fichet » أستاذ الأدب بها ثلاثة من رفاق « جيتانيرج » فأسسوا مطبعة في السوربون واستدعى ذلك أن يحميمهم مدير الجامعة وأساتذتها من الجمهور الذى كان يعتقد أنهم سحرة جاءوا إلى باريس ليظهروا عمل المردة والشياطين، ولكن هذا الجهل لم يدم طويلاً ، إذ لم تلبث المطابع أن عمت في باريس وفي عواصم المقاطعات وأنتجت النتيجة المرجوة منها ، وهى المساهمة في تكوين النهضة . ومن أهم النتائج



التي أحدثها هذا الابتكار إلى جانب تعميم العلم وسهولة الحصول عليه هو تحديد النصوص وحفظها من عبث العابثين وحمايتها من الحذف والزيادة والتشويه والتبديل والتحريف عن سوء نية أو عن جهل .

(٤) تقدم العلوم ونشاط الاختراعات الجديدة في أفرعها واصطلاحاتها على اختلاف أنواعها .

(٥) ألكشوف الكبرى التي قلبت التاريخ والجغرافيا القديمين رأساً على عقب وأتاحت فضلاً عن ذلك لفكرى ذلك العصر أن يروا فريقاً كبيراً من البشر يعتقدون ديانات غير ديانتهم ويسيرون طبق تقاليد متباينة مع تقاليدهم ، ولهم آراء تتعارض مع آرائهم ، فأحدث ذلك احتكاكات فكرية كان لها أثرها .

(٦) حركة الإصلاح الديني التي أعدت أولاً في إنجلترا في القرن الرابع عشر ثم في بلاد التشك في القرن الخامس عشر ثم ظهرت بجلاء في سنة ١٥٢١م على يدي « لوثر » « Luther » ولكن لا ينبغي أن يفهم أن هذه الحركة كان لها أثر مباشر في النهضة ، كلا ، فهي حركة دينية محضة معادية للفنون والآداب ، ومتعارضة مع العودة إلى العصور الهيلينية ، وإنما فائدتها قد جاءت من أنها تؤسس دعوتها على الدراسة الشخصية للتوراة وعلى أن كل فرد يجب عليه أن يقرأ نصوصها ويتأمل فيها ، ليستخرج منها مبادئ أفعاله . وإذاً فهي تدعو إلى فصح عرى الصلة بين الفرد والسلطة الدينية ، وتنادى بالنظر الحر ، وتعمل على استقلال الفكر .

هذه هي أهم العوامل التي تكاثفت على إيجاد النهضة ؛ أما أسباب بزوغ شمسها من أفق إيطاليا بنوع خاص فمنها : أن كل المنتجات الإغريقية كانت مترجمة إلى اللغة اللاتينية وهي لغة إيطاليا ، وأن العلماء الذين طردوا من القسطنطينية قد استوطنوا تلك الأصقاع ، وأن الآثار الإغريقية كانت في إيطاليا أبقى منها في أي بلد آخر ، وأن

الحالة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في تلك البلاد كانت تقتضى أن تكون هي مبعث النهضة.

أنتجت هذه الحركة الانتقالية المضطربة كثيراً من الرجال المبرزين في أفرع العلوم المختلفة كالطب والتشريح والفلك والرياضة والطبيعة والكيمياء والتاريخ والجغرافيا وغير ذلك . ولما كانت الفلسفة أهم نواحي التفكير البشرى ، فقد كان من الطبيعى أن ينالها أوفر حظوظ هذا النهوض العقلى ، وهذا هو الذى حدث بالفعل ، فظهر عدد عظيم من المفكرين الأحرار ، والفلاسفة المجددين الذين استطاعوا أن يزجوا عن كاهل البشرية ذلك النير القاسى الذى أثقلته به عصور الجهل والظلام والاستبداد . بيد أن أولئك الفلاسفة - رغم نهوضهم - لم يتخلصوا من الآراء القديمة ، بل حاول كل واحد منهم أن يمزج مبادئ النهضة بالمذهب القديم الذى يعتنقه ، أو بعبارة أخرى كانت غاية كل واحد منهم أن يجعل الفلسفة القديمة التى يناصرها محوراً يدير حوله الآراء الحديثة التى أجملناها لك آنفاً فى « أن الطبيعة محتوية على أسبابها المؤثرة فيها » . ولا ريب أن هذه الخطة قد خلقت فى منتجات النهضة تعارضات شتى ، ووضعت أمام أربابها عقبات جساماً . ومهما يكن من شئ فإننا سنحاول أن نلم هنا فى إيجاز بتلك الحركة الفلسفية مبينين أقسامها المختلفة ، وشارحين وجهة نظر كل قسم منها .

### ج - التيارات الفكرية

نستطيع أن نقسم التيارات الفكرية التى ظهرت فى ذلك العصر المضطرب إلى أربعة أقسام ، وهى : التيار الأرسطى ، والتيار الأفلاطونى ، والتيار الأخلاقى ، والتيار العلمى . وإليك نبذة عن كل واحد منها :

## (١) ألتبار الأرسطى :

لما كانت جامعة « بادوآ » « Padoua » خاضعة منذ سنة ١٤٠٥ لجمهورية البندقية الحرة ، فقد سبقت غيرها إلى الاستمتاع بحرية الفكر ، فتخلصت من تدخل السلطة الدينية فى أساليب تعليمها ، وجعل الأساتذة الأحرار يدرسون فيها بصراحة شرحى الاسكندر الأفروديزى وابن رشد لنظريات أرسطو ، وهما الشرحان المتعارضان فى نظرية خلود النفس عند المعلم الأول<sup>(١)</sup> . وأشهر أساتذة هذه الجامعة أو أبرز رجال هذا التيار هو :

« بيترو پومپونازى » « Pietro Pomponazzi » وقد ولد فى ماتو فى سنة ١٤٦٢ وتوفى فى بولونيا سنة ١٥٢٥ .

ونحن إذا نظرنا إلى كتاب هذا الباحث المعنون « عن خلود النفس » الذى ظهر فى سنة ١٥١٦ ألفينا فيه ما يجعله جديراً بأن يعتبر مقدمة لنوع البحث الحديث ، إذ أنه - مع أن غايته لم تكن إلا التنقيب عن رأى أرسطو الصحيح - يعلن أنه يناقش هذه المسألة على ضوء العقل الطبيعى وباستقلال عن كل سلطة ثم يسط السؤال التالى : إذا فرضنا أنه ليس لدينا أى وحى إلهى ، فأية فكرة يجب علينا أن نكونها عن الإنسان وعن مكانته فى العالم ؟ ثم هو لا يلبث أن يجد الجواب على هذا السؤال عند أرسطو نفسه فيما يثبته شراح كتبه . ومن هذا الجواب يقتطع رأيه فى النفس البشرية

---

(١) يرى الاسكندر فى هذا الشرح أن النفس هى صورة للبدن لا يمكن استقلالها عنه ، وبالتالى لا يمكن بقاؤها بعده ، فهى كائنة بكونه وزائلة بفساده ، بينما ينسب ابن رشد إليها شيئاً من معنى وجدة الوجود فيقرر أن العقل العام هو وحده الأبدى وأن النفوس الفردية لاتزيد على أنها تسام فيه بوساطة أفعالها العليا وهى التعقلات .

فيقرر أنها الصورة الكاملة للبدن ، وهذا التقرير يقتضى نفي وجودها مستقلة عنه . ولا شك أن لهذا رأى من الناحية الخلقية نتائج جديرة بالعناية مادام أن النظر إلى المثوبة أو العقوبة بعد الموت لم يصبح قادراً على أن يكون باعثاً من بواعث العمل للإنسان الطبيعي ، بل بالعكس يصرح « پومپوناى » بأن هذه النظرة إلى الحياة الأخرى في الأخلاق رديئة ، إذ هى تحول بين الإنسان وبين فعل الخير للخير ، وهو يقرر أن الإنسان يجب أن يجد فى حب الخير وبغض الشر مبرراً كافياً لسلوكه ، وهذه هى إحدى نواحي تجديداته وهى الإدراك الواقعى للحياة الإنسانية دون الإذعان لأى مصير غير طبيعى .

يبد أنه ينبغى أن نعلم أن جامعة بادوا - رغم هذا التجديد الملحوظ - قد ظلت فيما يتعلق بعلم الطبيعة أرسطوطاليسية وفيه للنظريات القديمة ولم تساهم فى الحركة العلمية التى ظهرت فى عصر النهضة وإن كانت قد تقدمت غيرها إلى الأخذ بنصيب من التجديد فى الأفكار الفلسفية . ولهذا كانت آراؤها الطبيعية ضعيفة بالية بقدر ما كان النقد النظرى والدينى والخلق لديها ذا أهمية قينة بالاعتبار .

## (٢) ألتبار الأفلأطونى:

كان المسيحيون منذ أوائل عهدهم بالتفكير الفلسفى المنظم يستقبلون الأفلاطونية خير استقبال ، فى كل أطوار العصور الوسيطة كان لها أنصار من المتدينين يؤيدونها ويحاولون خلق الصلة بينها وبين المسيحية أو تقويتها . ولهذا لم يجد دعايتها فى عهد النهضة من العقبات ما وجد إخوانهم دعاة الأرسطوطاليسية ، بل بالعكس قد استعانت الجمعية المنعقدة فى فلورانس فى سنة ١٤٤٠ بالأفلاطونية لتقاوم بها آراء أرسطو عامة وعلى الخصوص نظرية جحود خلود النفس ، وأكثر من هذا أن بعض كبار المفكرين

مثل « مارسل فيسان » Marsile Ficin « قد ظلوا إلى القرن الخامس عشر ، والأمل في مصالحة المسيحية والفلسفة يملأ نفوسهم ، وقد أعلن هذا الأخير أن البحوث الفلسفية ضرورية لمساعدة التعاليم الدينية على التخلص من زندقة ابن رشد التي أصبحت الأساليب الدينية غير قادرة على كبح جماحها ، وأنه ينبغي إيجاد دين فلسفي يصنع إليه الفلاسفة مغتبطين ، بل قل : إنهم قد يقتنعون به ، وأن الأفلاطونية هي أصلح المذاهب لهذه المهمة ، لأنها بتحوير بسيط تصير مسيحية .

استمر هذا التيار مستمتعا بالسيادة في الهيئات الدينية ، فأعلن « إيراسم » Erasme وهو من كبار دعاة الإنسانية في القرن السادس عشر أنه سعيد بملاحظة الوفاق التام بين المذهبين : « المسيحي والأفلاطوني » حول النفس البشرية الموثوقة في البدن والتي تحول المادة بينها وبين مشاهدة الحقيقة كما يتفقان في مزج شخصية الحكيم بشخصية التقي ، ولكن هذا اللون من التوفيق بين الدين والفلسفة يعني دارس العصور الوسيطة أكثر مما يعني دارس النهضة ، لأنه من خصائص تلك العصور . ولهذا سنفضي عن الإفاضة فيه وسنقتصر في بحثنا على بعض المفكرين من أشياع هذا التيار الذين ساهموا في تقدم العلم في عصرهم وحاولوا إدخال أفكار جديدة في مذاهبهم عن العالم وشرح ظواهره وإن كانوا قد احتفظوا بإطار فلسفة العصر القديم وعقيدة العصور الوسيطة ، ومن أشهر هؤلاء المفكرين .

« نيكولا الكوزي » Nicolas de Cusa « وقد ولد في « كوز » في ألمانيا سنة ١٤٠١ ، ولما شب درس في بلاده ثم في « بادوا » وأخذ يرتقي المناصب الدينية حتى صار كاردينالا ، وقد ساعد صديقه البابا بيوس الثاني على مناهضة حركة الإصلاح الديني التي كانت لا تزال ناشئة ثم توفي في سنة ١٤٦٤ .

كان اللاهوت غايته القصوى ، ولكن هذا لم يمنعه من إنتاج أفكار شيقة ، وآراء

قيمة في نظرية المعرفة وفي العلم الطبيعي ، أما فلسفته فقد كانت على الأخص أفلاطونية حديثة ، ولهذا سنغضى عنها هنا ، وإنما نسجل ما استحدثه فيها وهو أنه أجهد نفسه في إزالة ما بها من تناقض ونبو عن العقل ، وظل يتتبع هذا النهج حتى اهتدى إلى النسبية في الأفكار ، ففي فكرة تحديد المكان والحركة مثلاً وصل إلى الاقتناع بأن العالم لا يمكن أن يكون له محيط ، وإلا لكان هناك شيء آخر يحاط به ويحده ، وبهذا لا يكون العالم حاوياً كل شيء ، وذلك يناقض أن يكون هو العالم ، وإذا ثبت أنه لا يحيط له ، ثبت أنه لا مركز له ، وإنما الإنسان حيث يكون يخيل إليه أنه في المركز سواء أكان على الأرض أم في النجوم أم في الشمس ، وإذا انتفى المركز عن العالم لم تكن الأرض ساكنة ، لأن العلة التي كان القدماء يستندون إليها في إثبات سكونها إنما هي مركزها ، والذي يجعلنا لانشعر بحركتها هو عدم وجود نقطة ثابتة نقيس عليها ونعتبرها محور الموازنة . وبهذه النظرية يهدم « نيكولا السكوزي » مذاهب القدماء في حد العالم ومركز الأرض وثباتها .

ومن هؤلاء المفكرين أيضاً :

« جيوردانو برونو » « Giordano Bruno » وقد ولد في سنة ١٥٤٨ في «نولا»

في إيطاليا الجنوبية من إحدى أسر الأشراف ، ولما بلغ من العمر ستة عشر عاماً أدخله أهله ديراً في نابولي . وفي سنة ١٥٧٦ اتهم بالهرطقة ففر نجاة بنفسه من السجن ، ومنذ ذلك العهد بدأت حياته الثائرة ، فأتجه إلى إيطاليا الشمالية ، وفيها اطلع على مذهب « كوبرنيك » « Copernic » ولكنه لم يلبث أن غادرها لاصطدامه فيها بالتيار الأرستو طاليسي القوي الذي كان رجال الدين إذ ذاك يؤيدونه ، فذهب إلى جنيف ، ولكن سرعان ما خاب أمله ، إذ ألقي البروتستانتين فيها أضيق صدوراً من الكاثوليك فارتحل إلى فرنسا ، وفيها سما نجمه وأخذ يدرس بنجاح في تولوز ثم في باريس ، ولم

يكبد « هنري الثالث » « Henri III » ملك فرنسا يسمع به حتى دعاه إلى مجلسه واستمع إلى آرائه ثم منحه رضاه وحمايته ، وبعد ذلك ارتحل إلى إنجلترا يحمل توصية من الملك المذكور ، ولكن الإنجليز لم يروقه فدعاهم بالبرابرة ، وأعلن أن مثل إذاعة العلم بينهم كمثل نثر الجواهر أمام الخنازير <sup>(١)</sup> ، ولم يلبث أن قطع محاضراته في جامعة أكسفورد وعاد إلى باريس فلم يستطع الإقامة فيها لتغير الحالة السياسية ، فارتحل إلى الامبراطورية الجيرمانية ، ولكنه طرد بسبب أفكاره من جامعاتها إلا جامعة « فيتينبيرج » « Wittemberg » فظل يدرس فيها عامين ثم ارتحل إلى البندقية ليعلم أحد أبناء الأشراف ، ولكن هذا التلميذ أبلغ عنه السلطة الدينية فقبض عليه فظل رهين السجن ثمانية أعوام ، وبعد قضية طويلة حكم عليه بالإحراق حياً ونفذ هذا الحكم في روما في سنة ١٦٠٠ .

### مختارة وآرائه :

كان هذا الفيلسوف أسبق معاصريه إلى التأليف في ربط النظريات الفلسفية وجعلها مجموعات تلتئم مسائل كل مجموعة منها بعضها مع بعض ، وإن شئت فقل : إنه كان أولى طلائع النهجيين في عصر النهضة ، وقد أعلن أن الفلاسفة مدينون في أجل ما أنتجوا من مذاهب فلسفية لتجاربهم الطويلة المتتالية التي لولاها لما وصل أحد إلى التمهيص . وعنده ألقى الباحثون للمرة الأولى الطموح إلى إيجاد فلسفة جامعة تضم خير ما أنتجته سلسلة المفكرين الذين تقدموه والذين لا يمقت من بينهم إلا أرسطو الذي يصفه بما نصه : « إنه ذلك الرجل الشتام الطماع الذي أراد أن يحيط من قيمة

---

(1) Hoffding, Histoire de la Philosophie moderne, tome I. p. 120

آراء الفلاسفة الآخرين ومن طرائق تفلسفهم»<sup>(١)</sup>.

أدت هذه الرغبة عنده في الإحاطة بكل ماتقدمه وفي إثبات أفضله ، وفي الربط بين النظريات المتلازمة إلى إظلام أفكاره ، وتعقيد آرائه إلى حد ضائق كل الذين حاولوا دراسة منتجاته وحملهم على رميه بالتناقض . وبيان ذلك أن الباحث كثيراً ما يعثر عند « برونو » على نظريات لم يتعود وجودها مجتمعة في مؤلفات غيره ، وذلك مثل وجود أقانيم أفلوطين الثلاثة : الإله ، والعقل ، ونفس العالم ، ثم المادة بعدها . وهو لشرح هذه الأخيرة يستخدم نظرية مركزية الشمس الكوپرنيكية ويضيف إليها لانهائية العوالم ، وكذلك يجد المرء عنده نظرية الثبات البارمينيدى ، وهو يشرحها بأن الإله يجب أن يدرك على أنه جوهر غير متناه يجل عن أى تغير من تغيرات الظواهر والأحداث ، وأيضاً هو يدرك تلك الظواهر على أنها كييات هائلة من الذرات ، ولكن دون أن يهجر فكرة وجود جوهر أزل أعلى يتمثل في كل شيء ، وهذه هي روح ذرية أفلاطون ، لا ذرية ديموكرى ، ولقد رماه بعض المحدثين لهذا المزج بالتناقض ، ولكن الأدقاء رأوا فيه مفكراً تطورياً حاول أن يخلص المذاهب القديمة من قيودها المرهقة وأن يستخدم خير نظرياتها في بناء « فلسفته الجامعة » التى يصبو إليها . وكل ما يؤخذ عليه أنه كان جريئاً فى التأويل والاستخدام ولم يكن جامداً ولا متشبهاً بكل قديم على علاته ، بل كان أول همّه إذا رأى نظرية حديثة أن يحاول التوفيق بينها وبين القديم ، وأن يجتهد فى إثبات أنه ليس فى ذلك القديم ما يحول دون حدائته فمن ذلك مثلاً أنه حين اطلع على نظرية مركزية الشمس الحديثة التى هدمت نظرية مركزية الأرض الأرسطوطاليسية ، أعلن أنه لا يوجد ألبتة فى أى جزء من أجزاء فلسفة أفلاطون ما يدل على تشبّهه بمركزية الأرض ، وفوق ذلك فإن الفيثاغورية قد

(1) Emile Bréhier, Histoire de la Philosophie, tome, I p. 778.



قالت من قبل بتمرکز الشمس .

هذا كله فيما يتعلق بتوفيقاته وتلفيقاته ، أما آراؤه الخاصة فأهمها أنه مع قوله بمركزية الشمس بالنسبة لعالمنا كما يرى كوبرنيك ، يقرر أن الكون غير محدود ، وأنه مؤلف من عوالم غير متناهية تشبه عالمنا ، وأن لكل واحد منها شمسها التي هي مركزه ، وفي كل نقطة من هذا الكون اللامتناهى تتصرف الألوهية كروح مدبرة تحيط بكل شيء وتمنح كل شيء الحياة والحركة ، إذ أن الألوهية هي روح روحنا كما أنها روح الطبيعة كلها ، وهو يرى أن العظمة الإلهية لا يمكن أن تتضح ولا أن تتحقق إلا في عالم غير متناه . وأهم ما يميز فلسفة برونو ، هو فكرة مزج المثالية الأفلاطونية بواقعية الطبيعة . وبهذه الميزة قد تقدم علماء عصره بخطوات واسعة فسجل بهذا تفوقاً بارعاً لا يصح الإغضاء عنه .

### (٣) التيار الأنطوني :

يمتاز مفكرو هذا التيار الثالث عن مفكرى التيارين السالفين بأنهم مبتكرون لم ينتسبوا إلى فيلسوف قديم أو يتقيدوا بنظريات غابرة ، وإنما قد تحرروا من كل أثر عتيق وهبوا يعرضون الإنسان على حالته الطبيعية ، لأنه أثر من آثار الطبيعة أى دون أى التفات إلى مصيره المتحدث عنه فى الكتب الدينية ، ومن أشهر مفكرى هذا الفريق :

ميشيل دى مونتيني « Michel de Montaigne »

مبارة :

فبراير سنة ١٥٣٣ من أسرة عالية نبيلة ذات شهرة فائقة ، فنشأ نشأة راقية وتربى بين أحضان العلم، لأن والده كان رجلاً مثقفاً مستنيراً في كثير من أغصان العلوم والمعارف ولم يقتصر هذا الوالد العالم على تهذيب ابنه في المنزل أو في الدير كما كان كثير من سداة عصره يفعلون ، ولكنه استدعى له أستاذين من أشهر العلماء ، ليعلموا هذا الابن الناشئ اللغة اللاتينية تحت سمع ذلك الوالد الحكيم وبصره ، ولم يكتف بهذا أيضاً ، بل أراد أن يدرس ابنه اللغة اللاتينية دراسة اللغات الحية ، فلا يقنع بمعرفتها معرفة علمية كما كان المتعلمون في ذلك العصر يفعلون ، وإنما يجب أن يعرفها ترجمة واشتقاقاً وأسلوباً وكتابة وتكلماً . ولشدة تصميمه على تنفيذ ذلك العزم قد حتم على كل من في القصر أن يحفظوا من اللغة اللاتينية جميع الكلمات اللازمة لحياتهم المنزلية وأن يخاطبوا بها الغلام ، بل وأن يتخاطبوا بها أمامه فيما بينهم حتى تثبت هذه اللغة الجديدة في ذهنه ثباتاً عملياً منتجاً ، لأنه كان مقتنعاً بأن كل ثقافة بدون اللغتين : اللاتينية والهيلينية ناقصة براء ، وعامية مبتذلة .

ولما كان هذا الوالد يبنى أن يكون ابنه أحد رجال السياسة المشار إليهم بالبنان ، فقد عوده منذ العام الرابع على الاختلاط بالريفين والامتزاج بطبقات الشعب المختلفة، لينشأ محباً لهم ومحبوباً منهم . وبهذه الطريقة يستوثق والده من انتخابهم إياه في المستقبل ، لتمثيلهم في أحد المجالس النيابية وقد كان ذلك بالفعل حين جاء الوقت الملائم له .

ألقى هذا الوالد الحكيم ابنه بعد ذلك بمدرسة « جيين » بـ « بوردو » فدرس فيها من معارف أهل عصره ما جعله خليقاً بأن يفكر تفكيراً حراً بعيداً عن القيود والأوهام والخرافات التي كانت تغشى عقول الأغلبية القاهرة في عصره . ولما انتهى من دراسة المواد الثقافية اللازمة والمعارف العامة الضرورية ، شرع في دراسة القانون

حتى يتمكن من الظفر بتلك الأمنية التي كانت تحتل رأسه في تلك الأيام ، وهي مركز الممثل السياسي العالم بالقانون .

ولما تخرج في الحقوق اندمج في الحياة العملية وساهم في سياسة الدولة ، فانتخب عضواً في مجلس إقليم « بوردو » فمثل ناخبه تمثيلاً مشرفاً يرضيهم ويسرهم ، بل يجعلهم يفخرون بنيابته عنهم فخراً يتكافأ مع ما قام به من جلائل الأعمال ، غير أنه تخلّى عن هذه العضوية حين توفي والده وصمم على أن يعيش في قصره ، ليفرغ جهده في أعماله الخاصة .

ويحدثنا دي مونتيني عن نفسه فيقول : إنه لم يشعر بالمسؤولية حق الشعور إلا حين توفي والده لأنه أحس بالحياة تلقى فوق كاهله كل أثقالها وأرزائها دفعة واحدة وفي ساعة واحدة ، وهي الساعة التي تلت مغادرة والده للحياة ، فرأى عند ذلك أن الواجب يقضى عليه بأن يخلع « الروب » ويتقلد السيف ، ففعل غير متردد في تلبية نداء هذا الواجب المقدس ، وهو حلولة محل والده في حماية المقاطعة والاستعداد التام للمقاتلة ، والاستشهاد في سبيل الوطن كما كانت عادة أبناء الأشراف في ذلك الحين .

تزوج « مونتيني » بعد أن أصبح رجلاً ناضجاً يفهم حقوق الزوجية ، ويقدر الواجبات العائلية حق التقدير بالأنسة المهدبة النبيلة « فرانسواز دي شاسيني » وقد أعقب من هذا الزواج بنات .

وفي سنة ١٥٨١ سافر إلى شمال فرنسا ثم إلى ألمانيا وإيطاليا ، فأتسعت معارفه ، وكثرت تجاربه ، وقوى ضوء أفق ثقافته قوة ظهرت آثارها في الجزء الثالث من كتاب « المحاولات » . وفي أثناء رحلته هذه تسلم رسالة من مواطنيه ينبئونه فيها بأن أهل « بوردو » قد انتخبوه لها عمدة أثناء تغيبه ، فرفض القيام بهذا العبء

الثقل في أول الأمر ، ولكنهم ألحوا عليه وتمادوا في الإلحاح ، فلم يسمعه إلا النزول عند إرادتهم ، فقبل هذا المنصب وكان محققاً في رفضه إياه حين رفض ، لأنه أتمبه كثيراً في أواخر أيامه ولا سيما حين كانت نار الحروب الداخلية تشتعل من حين إلى حين .

وفي سنة ١٥٩٢ هوى نجم حياته الذي طالما تألق في سماء فرنسا ، فكان عاملاً كبيراً من عوامل إنارتها ، وهكذا ظل اسمه يستمتع بالحياة والعظمة بين أسماء كبار فلاسفة عصر النهضة ، بل كان في طليعتهم .

### مؤلفاته :

بعد أن أقر موتيني كل شيء في نصابه من أمور الأسرة والمقاطعة اللتين أصبح مسئولاً عنهما على أثر وفاة والده وأشعر من حوله من الأشراف الموازين له بأن مقدرته على حمل السيف لا تقل ألبتة عن مقدرته على الدفاع في قاعة المحكمة ، أو الخطابة فوق منصة المجلس النيابي . وبعد أن تم له كل هذا أخذ يحس بالميل إلى الراحة والسكون يوماً بعد يوم ويشعر بجذبه في عنف نحو المكتبة التي أفنى بين جدرانها الأربعين سنة الأولى من حياته ، ثم انصرف عنها حين دعتة إلى الانصراف ضرورات الحياة الاجتماعية وبواعث الاحتفاظ بالتقاليد « الأرستوقراطية » ؛ وإذا شئت فقل : إنه لم ينصرف عن المكتبة وإنما هو بخدر هذه التقاليد العائلية قد أنام في قلبه هذا الشغف بالكتب حيناً من الدهر ! فلما زال تأثير هذا المخدر وبطل عمله عاد الشغف إلى الاستيلاء من جديد على قلب هذا العالم العبقرى فجذبه قسر إرادته إلى المكتبة فعكف على ما فيها من جلائل المؤلفات وضخام المجلدات يستعيد قراءتها ، ويستظهر بعض عباراتها ، ويتتبع غوامض مراميها ، ويستقصى متشعبات مغازيها حتى إذا

اجتمعت لديه من الأفكار الفلسفية والأدبية والاجتماعية كمية وافرة نشرها أمام ذهنه المستقيم على بساط البحث والنقد والتحليل والتمحيص مستنيراً في ذلك كله بمصباح المنطق المنير وحججه الدامغة ، وبراهينه القاطعة دون خضوع لأى سلطان آخر غير سلطان عقله .

ولما انتهى موتيني من عملية النقد والتحليل رأى أنه قد تجمع لديه من المواد الفلسفية والاجتماعية ما يكفى لتكوين عدة مؤلفات ، فبدأ يقيد هذه الفكر القيمة ، ويسجل تلك البحوث الفخمة في مؤلف ضخيم سماه : « المحاولات » وقد ظهر في سنة ١٥٨٠ الجزء الأول والثانى منه ، أما الجزء الثالث فلم يظهر إلا بعد ثمانية أعوام من هذا التاريخ أى بعد عودته من تلك الرحلة الطويلة التى قام بها خارج فرنسا والتى أشرنا إليها آنفاً .

لم يكبد كتاب « المحاولات » يظهر حتى افتتن به كثير من العقول المهذبة التى خلقت فيها الثقافة استعداداً قوياً للتخلص من أغلال الخرافات ونيز كل التعاليم المعادية للعقل والمنطق التى كان المفرضون يقومون بنشرها بين أفراد الشعب ليميتوا في رؤوسهم عناصر التفكير .

افتتن المستنيرون بكتاب موتيني ، لأنهم وجدوا فيه نموذجاً جديداً من التفكير لا عهد لهم به ، وجرأة قوية على النقد لم يكونوا يتوقعونها ، ومقدرة فائقة على مجابهة الحقائق لم يكونوا يحملون بمثلها في عصور الاستبداد . وفي الحق أنه لولا مجد أسرته وقوة أنصاره لرمى بالكفر والإلحاد ، أو على الأقل بـ « اللادرية » التى يستوجب عليها أن يكون طعمة لنار الخشب القوية كما كانوا يفعلون بكل الملاحدة والزنادقة في ذلك العهد ، ولكنها الأغراض الدنيوية هى التى كانت تسود القلوب وحدها دون الإخلاص للحق .

ومهما يكن من الأمر فقد انسحر بكتاب موتيني كل الشباب المثقف ، وكان من بين المفتونين بهذا الكتاب إلى حد المغالة الأنسة « جورنيه » التي لم تكذب ترى هذا الكتاب وتنتهى من قراءته حتى جنت هيأماً به ، وتركت في الحال مقرها وأسرتها واتجهت إلى مؤلفه فأظهرت له فرط إعجابها ، وعظيم تقديرها لكتابه ، وما زالت تتردد عليه ، وتعلن غرامها بأسلوبه وأفكاره ، وحبه لمحدثه ونقاشه حتى صرحت له في أحد الأيام بأنها ترغب في أن تنتسب إلى أسرته وأن يتبناها مؤلف كتاب « المحاولات » فراق موتيني هذا المنظر الغريب وجعل ينظر إلى هذه الفتاة نظره إلى عرائس الشعر عند الهيلين ثم أجاب سؤالها ، وحقق لها أمنيتها فألحقها بأسرة « موتيني » وظلت ترافق هذه الأسرة حتى مات عميدها ، فاستمرت عاكفة على الوفاء لها ، ووقفت نفسها على خدمة أيم هذا الفيلسوف الراحل وبناته ، وعلى تدوين نصوصه وتقييد أفكاره ، وطبع كتبه ، والإشادة بأدبه وعلمه ، وفلسفته وأخلاقه . ولقد بلغت هذه الفتاة في تقديس أدب موتيني حتى أخذ الشبان يسخرون منها ويقولون : روت لنا الفتاة المعجوز عن موتيني كذا وكذا . وفي الحق أن الثقافة الفرنسية والتاريخ العام مدينان بنصوص موتيني وأفكاره لهذه الفتاة النادرة المثال . ولا ريب أن هذا التقدير الذي ظهر من جانب الأنسة « جورنيه » نحو هذا الفيلسوف الكبير يجب أن ينظر إليه بعين الاحترام والإجلال من جانبنا نحن المصريين الذين لم يستمتعوا بمشاهدة مثل هذه العواطف النبيلة بين مثقفينا ومثقفاتنا ولا برؤية هذا الغرام السامى بالعلم إلى حد التضحية والتفانى في شخصية العالم والالتحاق بأسرته ، ووقف الذات على خدمة زوجته وذريته من بعده كما فعلت الأنسة « جورنيه » مع « موتيني » مؤلف كتاب « المحاولات » إجلالاً لمنتجاته العقلية ، فهل لنا أمل في أن يجيء ذلك الوقت الذي نرى فيه المستنيرين والمستنيرات

من المصريين يشغفون بالعلم والفلسفة شغف الأنسة « جورنيه » بهما ؟

كان ميشيل دى موتيني قد صمم على القيام بطبعة أخرى لكتاب المحاولات زاد فيها أفكاراً جديدة ، وعدل فيها بعض الأفكار القديمة ، ولكنه توفي قبل أن يشرف على طبعها ، فأتمت ذلك الأنسة جورنيه بعد وفاته .

ليس كتاب المحاولات هو كل ما ترك موتيني من المنتجات ، وإنما ألف كتاباً آخر ، له قيمته وله شأنه في عالم الأدب والتاريخ ، ذلك هو كتاب « المذكرات » الذى سجل فيه كثيراً من حوادثه الخاصة ووقائعه الشخصية ، وقيد فيه مشاهداته في رحلاته إلى ألمانيا وإيطاليا . وقد تولت الأنسة جورنيه أيضاً طبع هذه المذكرات وتصحيحها بإجادة وإتقان .

لم يقتصر موتيني على الوضع والتأليف ، وإنما كان يترجم إلى لغته أهم ما يعتقد أنه مفيد من مؤلفات العلماء والأدباء الأجانب . ومن الكتب الهامة التى ترجمها من اللاتينية كتاب أثبت فيه مؤلفه أنه من الممكن معرفة الله بوساطة العقل والعلم<sup>(١)</sup> .

### فلسفته :

إن أهم ما يقدم إلينا فلسفة موتيني واضحة من بين كتبه هو كتابه « المحاولات » لأنه أهمل فيه الأفكار النظرية إهمالاً تاماً . ولهذا فنحن سنعمل عليه وحده في استنباط هذا المذهب .

شاء موتيني أن يصور الإنسان في هذا الكتاب كما هو في حياته الواقعية دون

---

(١) مؤلف هذا الكتاب هو عالم لاهوتى إسباني يدعى « ريمون السيوندى » وكان أستاذاً في جامعة تولوز بفرنسا وقد توفي في سنة ١٤٣٢ ، وكان موتيني من المفتونين به ، فترجم له هذا الكتاب في سنة ١٥٦٩ وخصص لتفريظه الفصل الثانى عشر من المقالة الثانية من المحاولات .

خضوع لأى عامل آخر غير هذا الواقع الملموس . وقد اشتق جزئيات هذا المذهب من نفسه ومن أنفـس معاصريه الذين كان يناقشهم ويساجلهم ، لا من الفروض والأخيلة الموهومة ، فحزم بأن الفلسفة الصحيحة هى ما كانت بعيدة عن تلك الادعاءات الزائفة التى تزعم أنها قادرة على تحديد ماهية الإنسان بالطريق النظرى البحت . وكان « موتيني » يتأمل فيجد أن كل ما وصل إليه القدماء والمحدثون من آراء ونظريات هو فى زعمهم حقائق ، وفى زعم خصومهم خرافات باطلة ، فاستهان بها جميعاً . وكان يصرح بأن كل تلك الوسائل التى استخدمها المفكرون للوصول إلى الحقائق لم تأت بأية حقيقة ثابتة ولم تنتج أى يقين يعتمد عليه ولا أية سعادة تصل بروح الإنسان إلى الهدوء المنشود ، فيجب الاعتراف بهذا الواقع المر الأليم ، وهو أن العقل البشرى أعجز من أن يدرك ما هى الحقيقة فضلاً عن أن يحكم بوجودها أو بعدمها . وإذا ، فكل ما يصل إليه من علم هو سائر فى طريق التغير . وعلى هذا فالارتيازية البيرونية ليست هى التهاون القاحل المجدب كما يصفها أعداؤها ، وإنما هى فى رأى موتيني مذهب إيجابى لا يستطيع الإيمان به إلا من كانت نفسه كثيرة المطالب والاشتراطات ، لأن الشك وسادة قيمة لاتنام عليها إلا الرؤوس المنظمة ، ولأنه لا يوجد أبسط ولا أتفه من النفوس التى تصدق بسرعة كل ما تسمعه أو تراه وان أشأم ما أصاب الإنسانية من أرزاء هو محاولة وقف النفوس عند حد حقيقة موهومة أو معرفة زائفة .



ولذلك ينبى أن نوقن بأن معارف العلماء ليس لها فى ذاتها قيمة ولا ثبات ولا تصل إلى الإنسان أو تثبت فى نفسه بوساطة سر عالٍ كذلك الخيال الذى يدعونه : « ما وراء المادة » وإنما استعماله هذه المعارف وتحييده إياها هما اللذان يمنحانها هذه القوة .



أما العالم عند موتيني فهو سلسلة متناقضات وتغيرات ، وهو يصرح بأنه لا يستطيع أن يفهم الفطرة التي جعلها الرواقيون قطب الرحي ومحور الدائرة في التفكير والأخلاق وليس معنى هذا أنه يحدد القوانين الطبيعية ، بل بالعكس هو يعترف بها ويحترمها ويدرسها ، ولكن في الأجسام المادية على اختلاف أنواعها . وهو يصرح بأن الذي حداه إلى القول بأن الإنسان لا يدرك حقائق هذا الكون هو اقتناعه بأن هذا العقل الإنساني التعس الشقي ، بل التافه الضئيل أعجز من أن يدرك حقيقة « امبراطور » هذا الكون العظيم وماهيته . ومتى كان من المقطوع به أنه لا يدرك الحقيقة المطلقة أو حقيقة الحقائق ، فهو من غير شك لا يدرك حقيقة أخرى ، لأن من فاته الانتفاع باللباب ، فلا يعقل انتفاعه بالقشور التي هي في ذاتها لا تنفع ولا تفيد . ولهذا هو يدعو الإنسان المغرور أن يضع حدا للوثوق بعقله الضعيف المسكين ، وينبئه إلى التفكير في ذلك المصير السيئ الذي سيقوده اليه الغرور ، وهو يتحدى قراءه فيقول لهم : تعالوا إلى قابسطوا أمانى عقولكم مجردة عما تسمونه بالنجح النورانية ، والمواهب « الما وراء الطبيعية » ثم أروني بعد ذلك قيمة إدراكاتها الحرة ، وتفهماتها المستقلة ، فإن لم تجدوها مزيجاً من المتناقضات والاضطرابات ، فأنا على استعداد للانسحاب من الميدان .

### رأيه في التربية :

كان والد موتيني قاسياً لايهم من أطفاله إلا بتربيتهم وتحسين نشأتهم ، وكان قلبه خالياً من الحنان الأبوي خلوا تاماً إلى درجة أن يحدثنا موتيني عنه فيقول : مات لوالدى ثلاثة أولاد في سن الطفولة فلم يتألم عليهم أدنى ألم ، بل من الممكن أنه لم يفكر فيهم . وبالإجمال لم يكن والدى من أولئك الآباء الذين يعميهم الحب عن مساوىء

أولادهم فيهملوا تربيتهم . ويظهر أن موتيني قد استفاد من هذه التربية التي تلقاها عن والده في قصر الأسرة استفادة جعلته يفضل التربية المنزلية « الأرستوقراطية » على تربية المدارس والكليات ، بل قد هاجم التربية « الديموقراطية » مهاجمة عنيفة ، وصرح بأن المدرسة الجامعة هذه العناصر المختلفة من الأطفال أعجز من أن تخرج رجالا ذوي قيمة في الحياة . ولقد كان تلميذ موتيني الخيالي الذي جعله مثلاً أعلى لتربيته أرستوقراطياً لا يختلط بأبناء الشعب ولا يخضع لقواعدهم لأنها في رأى أستاذه لا تجدى ولا تفيد ، وهو يريد أيضاً على أن يكون عضواً في الهيئة الاجتماعية الممتازة الراقية ، وهو لا يكفيه أن يربي عقل الطفل فحسب ، بل يجب أن يعتنى فيه بتربية القوى الثلاث : الجسمية والعقلية والخلقية ، فهو لا يريد أن يكون جسماً فقط ، ولا روحاً فقط ، وإنما يريد أن يكون إنساناً كاملاً ، وغايته إلحاق تلميذه بالمثل الأعلى . ويرى موتيني أن من الخطر أن يحاول المربي أو المعلم حشو رؤوس الأطفال بالمعلومات التي تزيد على قوتها . وقد نقد المربون هذه الخطة وأخذوا عليها أنها تكون شباناً ساطعين براقين ، لاعلماء متعمقين ، وتنشئ متحاذئين جذابين ، ولكنهم سطحيون غير متينين ليس لديهم من القوة العلمية ما يتسلحون به ضد حوادث الحياة ، ولم يدفع موتيني إلى هذا الرأي إلا إيمانه بأن الرأس الحسن التكوين خير من الرأس الممتلئ بالمعارف . وهذا عكس رأى « رابليه » الذي يرى أن تكون الذاكرة الإنسانية حفرة عميقة تملأ بمختلف العلوم ومتباين الثقافات . ويرى موتيني أن من أخطر الداء تنشئ الطفل على التشاؤم والحزن اللذين يصحبهما على ممر الأيام مرض فتاك يلحق مزاج الطفل فيعكس كل نظراته إلى الحياة . ويرى أيضاً أن من السخف ترك الطفل لعبة في أيدي سيئ الأخلاق من الأساتذة يرعبونه لأتفه الأسباب ، ويزعجونهم لأوهى العلل والبواعث ، أو يكلفونه بالعمل أربع عشرة أو خمس عشرة ساعة في اليوم كأحد

للمالين الذين يعملون على الأرصفة . ويجب أن يعود الطفل في رأى موتيتنى على الموسيقى والرقص وركوب الخيل والصيد والملاكمة ، والجري واللعب بالسيف ، وغشيان المحافل الضاحكة حتى ينشأ مسروراً سعيداً ، ويجب ألا يكون شىء من هذا للتسلية .  
يل ينبغى أن يكون كل ذلك جزءاً من الدراسة الضرورية (١) .

### رأى موتيتنى فى الأهل :

يرى موتيتنى أن الخير والشر ليسا إلا اصطلاحين من اصطلاحات الإنسانية التى اتفقت عليها العصور الأولى لمنافع بيئية ، وأغراض اجتماعية ، ثم طال عليها العهد حقوت وثبتت وعظم سلطانها حتى عنا لها الناس ونالت من نفوسهم هذه الهيمية الموجودة الآن ، ثم تخطت هذه الهيمية ذينك المعنيين إلى غيرهما من المعانى المختلفة الذائعة فى الحياة كالفضيلة والرذيلة ، والطيبة والخبيث ، والحسن والقبح ، والجمال والدمامة إلى غير ذلك من الصفات التى يتوهم الناس أنها حقائق وماهى فى الواقع إلا ألوان مختلفة ، ومظاهر متباينة لاحقيقة لها ولا وجود ، غير أن موتيتنى مع هذا يرى أن الإنسان يجب عليه ألا يعمل إلا كل ما فيه سعادة للإنسانية التى يرى أنها ممثلة فى كل فرد من أفراد بنى الإنسان تمثيلاً تاماً لا يختلف فى ذلك فرد عن فرد إلا بالألوان العرضية التى خلقها العوامل الطارئة كاختلاف البيئات ، وتباين الثقافات وأمثال ذلك .

وإذاً ، فموتيتنى يحاول أن يروض الناس على اللحق بالمثل الأعلى ، وهو فى نظره إيصال الإنسانية إلى التقدم والسعادة ، مثله فى ذلك مثل الفلاسفة الروحيين والمؤمنين

---

(1) Essai, livre I, chap. 25, de l'institution des enfants, dédié a madam Diane de Foix.

ولو أن مبادئه تختلف عن مبادئهم كل الاختلاف ، فهو - وإن لم يعترف بما يؤمنون به من وجود قوة داخلية معصومة - يسعى إلى نفس الغاية التي يسعون إليها دون قصد منه يشبه قصودهم الفلسفية .

هذا هو أهم آرائه في الأخلاق النظرية ، وقد اقتطعه من فلسفته المرتابة ، بل التي توشك أن تكون « لا أدريّة » والتي تشك فيما يسميه الروحيون والمؤمنون تارة بالضمير ، وأخرى بالسريرة ، وثالثة باللطيفة الربانية .

أما أخلاقه العملية ، فقد بلغت من المحافظة والتمسك بالتقاليد مقدار ما بلغت أخلاقه النظرية من الثورة والهدم والاستهتار بالقواعد والحدود التي وضعها الحكماء للفضيلة والرذيلة . ومن أهم ما اشتهر به من تلك الأخلاق العملية أنه كان صريحاً إلى حد بعيد ، وكان وفياً مخلصاً يتعب نفسه من أجل الواجب الذي كان يقدره جفاً في إسعاد الإنسانية . ويرى بعض مشاهير النقاد الفرنسيين أن موتيني كان جباناً رعيدياً ، ويسوق من البراهين على هذه التهمة أن « بوردو » كانت قد أصيبت بالوباء في أيام حكمه لها ، وكان واجبه - كحاكم مسئول - يقضى عليه بأن يقذف بنفسه بين مواطنيه المرضى ، ليقدم إليهم من الخدمات والمساعدات ماعساه أن يخفف آلامهم بعض التخفيف ، ولكنه لم يفعل شيئاً من هذا ، بل نجا بنفسه واعتزل المرضى ولم يفكر لحظة واحدة في أن يلقي بنفسه بين كتلهم الموبوءة . وقد رد ناقد آخر من المؤرخين على هذه التهمة بقوله : إن هذا الفرار لم يكن عاراً على موتيني ، ولا سبة في جبهته ، لأن الشجاعة في ذلك العهد كانت تتمثل في المبادرة إلى ميدان القتال ، ومواجهة الأبطال ، لا في الانحدار إلى بؤرة الوباء ، ومواجهة الأدواء ، وأن الجبن كان يتحقق في الفرار من الأول لا من الثاني ، ولكن الذي يمكن أن يؤخذ على موتيني في هذه الحادثة هو أنه كان شخصاً عادياً لا يختلف عن أهل عصره ولم يكن

بطلاً ممتازاً أو شخصية منفردة بما لا يستطيع القيام به غيره من المعجزات .

ومن الأخلاق التي امتاز بها موتيني اجتهاده في تحصيل العلم ، ونشاطه في تكميل نفسه إلى درجة تفوق الحد المعتاد حتى انه يقول : « إني لم أدع الكتاب من يدي حتى في أوقات الحرب العصيبة التي يشغل هولها القلوب ويفرق العقول في بحار من التفكير في المصير .

ومن أخلاقه التي نسبها إليه مؤرخو الحركة العقلية العجرفة التي وصلت إلى حد الغرور في نظر كثير من معاصريه ، ويقال إن هذا الغرور كان ناجماً في نفس موتيني عن امتيازه على غيره في العبقرية . ويرى آخرون أن هذا الغرور كان ناشئاً من امتداد أطراف ثقافته . ويذهب فريق ثالث إلى أن الجمال المادي هو الذي حدا موتيني إلى الاعتزاز بنفسه . ولسنا ندرى كيف يجروا أولئك النقاد على نسبة التباهي بالعقل أو بسعة الثقافة ، أو بالجمال المادي إلى موتيني مع تصريحاته القاطعة التي تنعى على الإنسان باللائمة من أجل غروره بهذه المظاهر التي صورت له سذاجته أنها ميزات ترفعه على بقية الحيوانات . وإليك نبذة مما يقوله في هذا الشأن :

« إنه يحدث للأفراد العلماء حقاً ما يحدث لسنايل القمح ، إذ هي تسير منتصبة مرتفعة ، ورؤوسها مستقيمة مزهوة ما دامت فارغة ، ولكنها حين تمتلئ وتثقل بالحبوب إبان نضوجها تأخذ في التواضع وفي خفض رؤوسها ... » ثم يقول أيضاً : ... ومن ذا الذي من بيننا يستطيع أن يعمل عملاً يساوي في دقته وكماله نسيج العنكبوت أو قرص النحلة ؟ أتباهي بجمالنا ؟ وهل يمكن أن يوازي في أي شيء جمال الجواد أو الأسد أو الفهد ؟ ألحق أننا نحسن صنفاً بأن نتواري تحت الملابس التي تخفيها<sup>(١)</sup>

ونحن نحسب أننا لو نظرنا في هذه النصوص نظرة تأمل لألفينا أنفسنا مضطرين إلى تبرئة موتيني من رذيلة الغرور ، وخصوصاً بالجمال المادى وإن كنا لا نحيل أن تكون كبرياؤه ناشئة من إدراكه الفرق بينه وبين غيره من التأهين في ضلالات الجهل وهم لا يشعرون .

### تأثر موتيني وتأثيره :

إمتاز موتيني هو وقليلون من أمثاله الخواص من بين أهل عصره بتتبع الثقافة الهيلينية خطوة بعد خطوة، فلما فهموها وهضموها ما فيها من عناصر صالحة للقوة والتغذية صاغوا أنفسهم على مثلها العليا ونبذوا ما كانت العصور الوسيطة قد نشرته بين الناس من احتقار الطبيعة ، والاستهانة بالجمال والاتساق ، فأصبح هؤلاء الخاصة من المثقفين نماذج صادقة للرجال الممتازين من أهل أثينا ، فلا يفكرون ولا يتخيلون ، ولا يفهمون الحياة إلا على النحو الهيلينى البحت .

وكما تأثر موتيني بالهيلين أثر كذلك في نفوس كثير من معاصريه ومن أتوا بعده إلى هذا العصر الذى نعيش فيه ، بل يقول بعض المؤرخين : إنه هو الذى وضع الحجر الأساسى لشك القرن الثامن عشر ، ولولا سيادة النظام ومتانة الحكم ، وقوة الحكومات الفرنسية لاجتاح ارتياحه القرن السابع عشر كله ، ولكن الذى لاشك فيه هو أن موتيني قد أثر في « فولتير » و « كوندروسيه » و « ألفريد دى فيني » و « الكونت دى ليل » . وأخيراً أثر في « أناتول فرانس » الذى سار على نسقه وانتهج منواله في أهم أفكاره الفلسفية . ويظهر ذلك جيداً في كتبه : « الآلهة ظمأى » و « ثورة الملائكة » و « تاييس » و « حديقة إيبيكور » وغيرها من مؤلفاته الارتياحية .

## نقد آراء :

إنهم « پاسكال » و « بوسويه » و « مالبرانش » وأمثالهم « مونتيني » بأنه كان رجلاً سيئ النية مستهتراً ، خطراً على الأخلاق ، لأنهم - وإن كانوا متفقيين معه على ضعف الإنسان - قد أجمعوا على أنه يجب العمل على إصلاحه ومحاولة إنقاذه من وهدة الضعف التي كبا فيها بدلاً من ترك أمره في يد الطبيعة تقوده قيادة غريزية محضة وبالتالي تنزل به من صف الإنسانية إلى صفوف الحيوانات التي لا تأبه إلا لرغباتها المادية . ولا جرم أن هذا المصير السيئ الذي بذل مونتيني جهده في دفع الإنسان إليه لو تحقق لكان أشأم من حذر تهوى إليه الإنسانية من عليها إلى مقر الشهوات البهيمية فتنمزق بهذا أوصال العلائق بينها وبين عالم المجردات والمثل العليا التي طالما كانت مطمح النفوس النقية ، ومعقد آمال الأرواح الطاهرة .

أما فلاسفة القرن الثامن عشر وواقعيو القرن التاسع عشر ، فقد أجلّوا فيه المفكر الثائر الهدام الساخر القاسى الذى نفس اليقينية وبجلّوا منه قوله : إن وباء الإنسان هو إيقانه بأنه يملك العلم .

## (٤) أنباء العلمى :

يمتاز زعماء هذا التيار بأنهم علماء لا ينتسبون إلى أفلاطون ، ولا إلى أرسطو ، وإنما مثلهم الأعلى هو : « أرشيميديس » الذى عرف للمرة الأولى كيف يجمع بين الرياضة والتجربة . وفى هذا الاختيار يلح الباحث لديهم طابع النهضة واضحاً ، إذ أنهم لم يفضلوا « أرشيميديس » عبثاً بل لما أنسوه فى رياضته من روح التجربة .

وبقدر ما كانت الأفكار القديمة وآراء العصور الوسيطة عن كيان العالم ونواميسه تتلاشى ، وبقدر ما كانت الاختراعات الكبرى تظهر ، والفنون تسير نحو الكمال كانت الرغبة في إعادة تأسيس العلوم على قواعد ثابتة تنشأ وتنمو ، ولما كان كل ما يعنى دارس الفلسفة من هذا التيار هو أثره على الحياة العقلية ، فقد وجب أن نشير هنا إلى نتائجه . ومن أهم هذه النتائج أنه حكم بالسيادة للمنهج التجريبي ، وهذا ينجم عنه حدوث لون مبتكر بين تطبيقات العقل البشرى ، وهذا اللون يتطلب حاجات جديدة ، وعادات لم تكن مألوفة ، وعلى أثر سيادة ذلك المنهج تقدم مبدأ التجربة على مبدأ سابقة الحكم «à priori» ومنها أيضاً أن الثورة بالنظريات المتينة عن إدراك العالم قد أبانت أن ألباز الكون ليست خارجه ولا فوقه كما القدماء يتصورونها وإنما هى فيه ، ويجب كشفها فى ثنايا ظواهره وأحداثه . ومنها كذلك أن معرفة الإنسان بالطبيعة ، وإمكان التنبؤ بمجرى بعض الحوادث ، واستطاعة السيادة على جزء منها قد قوت الشعور بالكرامة البشرية التى كان أنصار مبدأ الإنسانية قد وضعوا أساسه فى النهضة الأدبية . وهاك شيئاً عن أعلام هذا التيار :

ليوناردى قانسى : « Léonard de Vinci » ولد فى فلورانس فى سنة ١٤٥٢ ، ولما نشأ درس فيها على الرسام الكبير « فيروكيو » « Verrochio » الرسم وصناعة المجوهرات كأحد الفنون الجميلة ، ولكن هذا العقل الذى يعتبر من أشد عقول زعماء النهضة عالمية لم يلبث أن مال إلى الفلسفة وإلى علمى التشريح والميكانيكا ، والفنون الأخرى وبرع فيها . ولما بلغت شهرته مسمع الدوق « لودوفيك اسفورزا » « Ludovic Sforza » دعاه إلى قصره فى ميلانو ، فكان حياة البلاط وروحه المتحركة إذ كان رساماً ومثالاً ، ومهندساً وموسيقاراً فى آن واحد . ولما انهيار عرش الدوق



ذهب إلى روما ثم دعاه « فرانسوا الأول » ملك فرنسا فذهب إلى بلاطه ، وهناك أحيط بالتبجيل والتشريف وظل كذلك إلى أن توفي بين ذراعى الملك فى سنة ١٥١٩ .  
منعته كثرة مشاغله من كتابة مؤلفات كاملة فى الموضوعات الطبيعية والفلسفية ، وتلك خسارة عظيمة ، لأنه لو كان قد كتب فى شىء من هذا لترك أثراً عميقاً فى الحركتين : العلمية والفلسفية فى عصره . وفى الواقع أن كثيراً من الأفكار التى يعزوها المؤلفون إلى « جاليليو » Galilio أو « بيكون » Bacon قد وجدت من قبل مفصلة فى مخطوطاته ، ولكنها ظلت حبيسة فى تلك المخطوطات التى لم تعرف إلا فى هذا العصر الأخير . وفى هذه المنتجات وحدها توجد العبارات الأولى الواضحة التى تعبر عن مبدأ ومنهج العلوم التى تدعى اليوم بالعلوم المضبوطة ، فهو الذى أظهر قبل غيره أهمية التجربة ، وأبان أن نتائج معارفنا لا تستطيع بدون الرياضة أن تنال اليقين الكامل ، وأن الحكمة هى وليدة التجربة ونتيجة الزمن . وقد نبذ النظر الذى لا يجد سنده فى التجربة التى هى أم جميع العلوم . وقصارى القول قد احتوت حكم « ليوناردى فانسى » كثيراً من مبادئ النظرية الحديثة عن المعرفة . وعند ما برزت عباراته إلى حيز العمل اعتبره الباحثون أحد منشئى « الميكانيكية » الجديدة وعلم الهندسة الحديثة .  
أما ما بقى بعد ذلك من مذهبه فهو لا يكاد يخرج عن مبدأ « الطبيعية » الذى يرجع علة كل الأحداث إلى الطبيعة والذى هو إحدى خصائص عصر النهضة ، ولهذا نحن نقضى عنه هنا مكتفين بأن نضيف إلى ماتقدم أنه كان أول من ألف بين الرياضة والتجربة بطريقة مبتكرة تقتضى التقدير والاحترام .

### طائفة الكبارى الجدير للعالم :

إن إدراك العالم على النحو القديم الذى أتى به أرسطو ، وبطليموس ، والذى ظل

سائدا رؤوس الإنسانية إلى نهاية العصور الوسيطة كان قد تزلزل أمام طلائع ضربات العلم الحديث على يدي « نيكولا الكوزي » الذي رأيناه آنفاً ولكن أسس ذلك الكيان لم تهدم إلا بظهور كيان « كوبرنيك » الجديد الذي لم يكذب يظهر في عالم العلم حتى كان مبعث مناقشات حادة ، إذ كان لدى البعض طليعة تحقق آمال العقل البشري الناهض في فتح آفاق جديدة للبحث العلمي فتلقوه بحماس فائق ، وكان لدى البعض الآخر منشأ يأس وقلق عظيمين ، إذ اعتقدوا أنهم فقدوا ذلك الإطار الواضح السهل الذي كانوا موقنين بأنه يحتوى كل ما يمكن أن يعرف من العالم ، فقابلوه بسخط هائل بدأ بجلاء في تلك الحروب الشعواء التي أعلنوها عليه . وفي الواقع أنه كان من الطبيعي أن يقلق هذا النظام الجديد للعالم بال المحافظين ، لأن المرء لكي يقبله يجب أن يكون عقله مستمتعا بأسمى درجات الحرية أي أنه يتجرد تماماً من جميع معارف الحواس المباشرة التي لا تستند إلى التجارب العملية والملاحظات الدقيقة من ناحية ، ويتخلص من كل القيود الدينية وما كانت تتطلبه من أهل ذلك العصر من ناحية أخرى، وخير من يتمثل فيه هذا العقل الحر تجاه ذلك الكيان الجديد هم كاشفوه الثلاثة : « كوبرنيك » و « كليمير » و « جاليليو » . وإليك نبذة موجزة عن كل منهم .

كوپيرنيك « Copernic » ولد في تورن في سنة ١٤٧٣ من أسرة ذات سعة

يرجح أنها ألمانية المنصر ، ولكنها كانت قد استقرت منذ عهد بعيد في بولونيا . ولما نشأ تلقى تربية حسنة في الأدب والرياضة والفلك ، وبفضل تأثير عمه الأسقف عين قسيساً من الدرجة الأولى ، ولكنه كان يعيش في ديره عيشة الأشراف الإنسانيين لا عيشة الرهبان المتقشفين ، وبعد ذلك ارتحل إلى إيطاليا وظل فيها عشرة أعوام ثقف نفسه في أثناءها بجميع العلوم المعروفة إذ ذاك ، وعند عودته كتب أهم نقط نظامه العالمي الجديد ، ولكنه لم يجرؤ على نشره ، وظل يتردد في الإقدام على هذا العمل حتى

حملة على إتمامه أحد تلاميذه المتحمسين ، فلم تسكد هذه النظريات تظهر في سنة ١٥٤٠ حتى بدأ في الحال رد الفعل ضده وأخذ معاصروه يضطهدونه ويضايقونه ، فاضطر إلى اعتزال الناس وقضى السنوات الثلاث الأخيرة من حياته منفردا حتى توفي في سنة ١٥٤٣ .

### كيباه العالم عنده :

يرى « كوبرنيك » أن الشمس هي مركز العالم ، وأنها منبع جميع الأنوار الموجودة فيه ، وحوّلها يدور فلك الكواكب السيارة ، والأرض في الصف الثالث بعد الزهرة والريخ ، وهي تدور حول نفسها ، والعالم محوط بكرة الكواكب الثابتة التي لا تدور ولا تتحرك ، وهذه النظرية تدعى بنظرية « هيليو سانتريسم » « Héliocentrisme » أي القائلة بمركزية الشمس ، وقد حلت محل نظرية « جيوسانتريسم » « Géocentrisme » أي القائلة بمركزية الأرض .

جان كليپر Jean Kléper : ولد في « في » بألمانيا في سنة ١٥٧١ ولما شب درس الفلسفة والرياضة والفلك دراسة قيمة في إحدى المدارس اللاهوتية ، ولما تخرج فيها تعين أستاذاً للرياضة ، وقد حاول وضع نظرية جديدة لكيان العالم كان يأمل أن يوفق بها بين نظرية « كوبرنيك » والنظرية القديمة التي كانت ترى أن الأجرام السماوية تحركها جواهر روحانية عاقلة ، ولكنه رغم هذا الاغتيال القوي لم يكذب يذبح مؤلفاته حتى كان هدف سهام المتعصبين وتجريحاتهم وظل ممقوتا من الرجعيين حتى توفي في سنة ١٦٣٠ .

بدأ كليپر نظريته بإعلانه أنه يقر قبل كل شيء نظرية كوبرنيك ، ولكنه يضيف إليها نظرية التحريك والإدارة ، فيصرح بأن تلك الأجرام تديرها النفس العامة المستقرة في الشمس ، ولكن هذا الرأي كان منه في شبابه وقد عدل عنه إلى

رأى آخر ، موجزه أن العالم ميكانيكي ذو طبيعة سماوية تحكمها نواميس يجب على العقل الإنسانى كشفها ، وأنه هو شخصياً لا يستطيع الإفاضة فى الحديث عنها لأنه تعوزه الوسائل الضرورية لشرحها . ومن أهم ما يسترعى الانتباه من آرائه هو كشفه بوضوية دوران الأرض حول الشمس الذى دمر رأى القائل بدائرية ذلك الدوران .

جاليليو

هياته :

ولد فى « بيز » فى سنة ١٥٦٤ ولما نشأ درس الفلسفة والطبيعة والرياضة والأدب الشعرى ، وكان يفضل أفلاطون ، و « أرشيميديس » على أرسطو ، وقد شك منذ حداثة سنه فى مذهب بطليموس ، ولكنه مع ذلك قد قام بتدريس النظريات القديمة فى جامعته : بيز ، و بادوا ، مع اقتناعه بصحة نظرية كوبرنيك ، والذى حال بينه وبين التصريح بها رهبته من الجماهير وانزعاجه مما حدث لأسلافه . ولهذا كتب إلى كليمير فى سنة ١٥٩٧ يقول : « إن مصير كوبرنيك يخيفنى » غير أنه بعد أن كشف الأتجار التى حول المشتري بواسطة المنظار العظيم أعلن فى وضوح فى سنة ١٦١٠ النظرية الجديدة ، فكان هذا بدء عهد اضطهاده . وقد بذل مجهوداً جباراً فى إقناع السلطة الحاكمة بصحة آرائه ، فدعا العلماء الأرسطوطاليسيين إلى النظر معه فى منظاره ليروا كما رأى هو تلك الأتجار الخمسة ، ولكنهم أبوا أن يتحاكوا معه إلى هذه التجربة خوفاً من أن تبرهن على صحة نظريته ، فيفقدوا عقيدتهم فى الكيان القديم ، ولما أخفق فى إقناعهم جعل يجهد نفسه فى إثبات أن رأيه لا يتنافى مع التوراة ، ولكن ذلك كله ذهب أدراج الرياح ، ومع هذا فلو أنه ظل فى « بادوا » لنال على الأقل حماية مدينة البندقية التى كانت أكثر تسامحاً من غيرها ، ولكنه أخطأ إذ غادر بادوا إلى

فلورانسا متأثراً بإغراء المال ، إذ أنه لم يكذب يعلن نتائج بحوثه عن المذنبات وينشر كتابه الذى بسط فيه - على صورة محاورات وباحتياط فائق - نظريتي بطلميوس وكوپرنيك فى كيان العالم ونظامه حتى اندلع حوله لهيب الاضطهاد ، فصدر الكتاب وتناولت مناقشات روما اسمه بالسخط ، وهدد بالتعذيب إن لم يعدل عن رأيه . وفى ٢٢ يونيو سنة ١٦٣٣ تبرأ من آرائه فى حفلة رسمية وقطع على نفسه عهداً ألا يعود فى المستقبل إلى مثل هذه المخالفات . وعلى أثر هذا أحس فى نفسه بالألم المبرح الذى أثقل كاهله بالجائنه إلى الصمت ولم يلبث أن أصيب بالعمى فضاعف ذلك من أحزانه وهومومه ، ولكن هذا الضغط الذى تضافرت الطبيعة والمجتمع على إرهاقه به لم يلبث أن انفجر ، فحمل ذلك العالم المؤمن بآرائه على التحلل من موثيقه التى يعتبرها غير شرعية فألف كتابه الأخير الذى عنوانه « بيان عن علمين حديثين » والذى نشره فى هولاندا فراراً من الرقابة فى سنة ١٦٣٨ .

وفى هذه الأعوام العابسة المظلمة من حياته التقى بـ « هوبس » « Hobbes » الفيلسوف الإنجليزى الذى افتتن به افتتاناً عظيماً ظهر فى عبارته التى هذا نصها : « إن جاليليو هو الذى فتح أمامنا الباب الأول من أبواب الطبيعة بكشفه لنا عن طبيعة الحركة »<sup>(١)</sup> . وأخيراً توفى جاليليو فى سنة ١٦٤٢ .

### المهراج والمبادئ :

يرى جاليليو بدياً أن للمنطق الصورى قيمة عظيمة فى ضبط سير التفكير البشرى وفى إصلاح أخطائه ، ولكنه لا يصلح لأن يكون وسيلة من وسائل كشف الحقائق الجديدة ، إذ أنه لو أريد اختبار جميع الحالات الممكنة عن طريق الاستقراء لاستحال

البحث العقلي أو لصار عابثاً . فأما استحالاته فهي في حالة عجزه عن امتحان جميع الجزئيات ، وهو الاستقراء الناقص ، وأما عبثه فهو في حالة امتحانها جميعها ، وهو الاستقراء التام . وإذا ، فالاستقراءان: الناقص والتام قاصران عن الوصول إلى كشف حقيقة جديدة ، لأنه من غير الممكن كشف تلك الحقائق إلا بعد إجراء عدد من التجارب الضرورية على أبرز الحالات المراد اختبارها ، فإذا تم للباحث ذلك اتخذها أساساً لنظرية فرضية تحتوى على حالات أخرى تستنبط من الأولى ، ولكنها تظل في المرتبة الظنية حتى يبرهن على صحتها بوساطة القياس الذي هو بدوره يجب اعتماده على تجارب أخرى . ومعنى هذا أن الاستقراء والقياس يتعاونان على الوصول إلى الحقيقة فالاستقراء يجرى التجربة على أشد الحالات بروزاً ثم يضع النظرية الفرضية كبداً عام ولكنه غير يقيني ، ثم يعود فيتحقق من صحتها عن طريق الاستعانة بالقياس مؤسساً على طائفة أخرى من التجارب . والنتيجة الحتمية لهذا هي تبادل سد الثغرات بين هذين المنهجين اللذين يكمل كل منهما الآخر . ومن هذا نتبين أن جاليليو قد أدرك قيمة القياس على نحو لم يرق إليه ليكون كما سنرى ذلك في موضعه .

أما المبادئ التي اعتنقها هذا العالم فمنها أن الطبيعة - كما رأى جيوردانو برونو، وكوپيرنيك - تصل إلى غاياتها بأبسط الوسائل وبدون لف ولا دوران ، وكذلك تقتضى حكمتها إيجاد العلائق المتينة التي تمثل أبداع أنواع الانسجام بين العناصر الإيجابية وهي دائماً تتجه إلى ربط عدة معلولات بعلة واحدة بدلاً من إكثار العلل . ولقد كان هذا المبدأ عند أولئك المفكرين الثلاثة عبارة عن يقين يشبه البداهة العقلية أو العقيدة الدينية . ولهذا كانت المهمة الأساسية للفلسفة التي أتت بعدهم هي التحقق من صحة هذه النظرية أو من بطلانها .

ومنها أيضاً أنه يجب على الباحث - كما قال كليير - أن يقدر من الظواهر كل

ما هو قابل للتقدير الكمي ، وأن يُصَيَّر قابلاً للتقدير كل ما لا يمكن تقديره منها في الحالة الراهنة ، إذ أنه بوساطة استخدام النسب بين الظواهر يستطيع المرء أن يرى إلى أي حد يمكن أن تلبى تلك الظواهر مطالب التقدير .

ومنها كذلك أنه يقرر - متأثراً بكليبير - أن من أوليات الضرورات للوصول إلى نتائج علمية صحيحة كشف العلل الحقيقية للأحداث ، وأن الاستعانة بالإرادة الإلهية في هذه المواقف لا تشرح أية ظاهرة ، لأنها تعلق في يسر جميع الظواهر بعلة واحدة معروفة ، وهي العناية الربانية . وفي الواقع أننا لو نظرنا إلى هذه العلة وأغضينا عما عداها من العلل العلمية لألفينا أنه من الهين على الله أن يدير العالم كله حول الأرض بنفس السهولة التي يدير بها الأرض حول الشمس ، ولكننا لو انصرفنا عن فكرة الإرادة الإلهية وحصرنا أنفسنا في ملاحظة ما يدور وما يدار حوله لألفينا الفرق بين الفكرتين - فيما يتعلق بمبدأ البساطة - واضحاً ، إذا أن إحداها تتطلب من القوة أكثر كثيراً مما تتطلبه الأخرى والحكمة لا تقتضي أن تصرف هذه الكمية عبثاً . نعم إن الفروق المتناهية تتلاشى أمام اللامتناهى ، ولكنها تبقى حينما يوازن بين شيئين متناهيين من حيث هما ، وعلمنا يجب أن يقف عند حد دراسة العلائق بين الكائنات المتناهية .

### الكسايه المجدير للعالم :

يصدر جاليليو في هذه المعضلة عن مذهب كوپيرنيك فيقر مبادئه ، ولكنه يحاول أن يزيل مافيه من نقائص وعيوب ، فيعلن أن أرسطو كان على خطأ حين قرر أن هناك عالين : أحدهما سماوى ثابت ، والآخر أرضى متغير . وأسطع أدلته القوية على خطأ المعلم الأول هو كشفه النقط الشمسية ، وظهور نجوم جديدة ، إذ أن هذين

الحادثين العلميين قد أبرزوا للعيان أن في السماء كما في الأرض تغيرات شتى. وهو كذلك يوافق « چيوردانو برونو » في لانهائية المكان ويرتاب كل الارتباب في وجود مركز للعالم ، ولكن من المحتمل أن يكون فزعه من مثل مصير برونو هو الذى حال بينه وبين الإفصاح عن رأيه الحقيقى فى هذه النقطة فتركها غامضة متموجة .

### نظرية الحركة :

تابع جاليليو بحوثه مسترشداً بضوء مبدأ البساطة الذى طالما اتخذه نبراساً لتفكيره حتى اهتدى إلى النواميس الأولى للتحويلات المادية . ومجمل الآراء الخاصة بهذه النظرية أن كليبير كان قد قرر أن الجسم لا يستطيع أن يعصى بنفسه من السكون إلى الحركة ، فأقر جاليليو هذه الجزئية وأضاف إليها أن الجسم لا يستطيع كذلك أن يسير من الحركة إلى السكون بذاته ، أو أن يغير نوع الحركة ، إذ أن الناموس يقضى بأن الحركة لا تنمو إلا إذا أضيفت إليها قوة جديدة ولا تنقص إلا إذا التقت بعقبة ، وفى كلتا الحالتين لابد من مؤثر خارجى . ولقد أعلن جاليليو فى « المحاورات » أنه قبل أن يكشف هذه النواميس لم يكن يفهم البتة كيف أن جوهرًا من الجواهر الطبيعية يمكن أن يتحول إلى آخر ، ولكنه يعد أن اهتدى إليها واسترشد بنورها أدرك أن الجوهر عند ما يبدى لنا خصائص جديدة لم تكن فيه من قبل فإنه من الممكن أن يكون ذلك نتيجة لأحد التحويلات الطارئة على نظام أجزائه أو على كمياتها . وفى جميع هذه التحويلات لا ينشأ شئ ولا ينعدم شئ . ولا جرم أن فى هذا التقرير تصريحاً جلياً باستحالة فهم تغير الخصائص والكيفيات إلا بإرجاعها إلى أسسها من تغير الكميات ، وبعبارة أوضح : إرجاعها إلى الحركة الضرورية لكل اتصال وانفصال . ومما يسترعى الانتباه هنا أن جاليليو قد سار فى هذا الطريق أبعد مما فعل بكون الذى



وقف جامداً أمام علائق الكميات بالكيفيات ولم يتنبه إلى أن الاختلاف الكيفي ناشئ عن الاختلاف الكمي .

### نظرية المعرفة والفسيية :

كان من الطبيعي - وقد تغيرت الفكرة العامة عن الكون - أن تبسط نظرية المعرفة على وجه جديد يتفق مع الإدراك الحديث ، وهذا هو الذي كان فعلاً ، فأراد جاليليو أن يؤسس النظرية الجديدة في مشكلة المعرفة على دعامة بسيطة وهي ملاحظة أن ما تفعله الطبيعة في سهولة فائقة لا نكاد نحن نكتنه أعماقه ، وهو يرجع سبب ذلك إلى أن هناك تعارضاً أساسياً بين الوجود والمعرفة ، ويقرر أن ذلك التعارض لا يزول إلا بوساطة العلم الواضح الذي نملك أساسه وهو الرياضة ، بينما أننا إذا حدنا عن هذا الصراط واتجهنا إلى أسرار الطبيعة، فإن أشد بحوثنا عمقاً لا يستطيع اكتناه أنفه أحداثها ، أو أهون ظواهرها . ولبيان هذا التعارض بين الوجود والمعرفة يصرح جاليليو بأن الوجود مطلق والمعرفة نسبية ، وأن الخلط بين طبيعتهما هو سبب أخطاء الأقدمين ، فأرسطو مثلاً - وإن لم يكن يؤمن بتغير في السماوات - كان يرى بعض التحولات في الشروق والغروب وما إليهما ، وليس ذلك إلا لأنه أخطأ ، بقصد أو بغير قصد في إخضاعه إطلاق الوجود الكوني إلى نسبية معارفنا . وإذا أردنا أن ننجو من نظائر أخطائهم فيجب أن ندرك أن تلك التغيرات الظاهرية التي نشاهدها ليس لها وجود ذاتي ، وإنما هي تبدو كذلك لسكان الأرض ، ومن الممكن أنه لو نظر إليها من كوكب آخر لبدت على صور متباينة عما نشاهده كل التباين . وأكثر من هذا أنه يقرر في وضوح أنه لو زالت الأرض من الوجود ، لانمحي غروب الشمس وحشروقها ، وبالتالي لما وجد ليل ولا نهار ، ولا أصيل ولا شفق ولا أفق ولا غير ذلك

مما يبدو لمعارفنا المحدودة أنه تغيرات كونية<sup>(١)</sup> .

ومن هذا يتبين أن التغيرات التي كان القدماء يخلعون عليها وصف الإطلاق صارت بفضل جاليليو تغيرات نسبية أى أنها لا وجود لها إلا إذا نظر إليها من فوق كوكب الأرض . وعلى هذا النهج عينه يحول جاليليو أكثر الخصائص اللازمة للكائنات والفروق الموجودة بين الأحداث الأرضية من الإطلاق إلى النسبية وينزلها من مرتبة الموضوعية إلى مهبط الشخصية ، وهو لا يعترف بالثبات من بين جميع الخصائص إلا للكم والصورة والحركة أو السكون ، فتلك فى رأيه هى الخصائص التى يدعوها بالخصائص الأولى أو الحقيقية والتى يجزم بأنه من المستحيل أن يستطيع أى مجهود من مجهودات الأخيلة البشرية أن يفصلها عن الكائنات . ولكن الوهم الناشئ من فعل الحواس يحملنا على اعتبار الطعم واللون والرائحة وما شاكلها كأنها خصائص مطلقة للكائنات بينما أنها ليست فى الحقيقة إلا أسماء نخلفها على الأشياء عند ما نبعث فيها نوعاً خاصاً من الإحساس ، وهى ليست فى تلك الأشياء ، وإنما هى فى الكائن الحساس ذاته فإذا انمحق هذا الكائن اختفت تلك الخصائص فوراً<sup>(٢)</sup> .

ولا ريب أن هذه النظرية الهامة البارزة الأثر فى مشكلة المعرفة الحديثة هى عند جاليليو أكثر وضوحاً وأشدّ نضجاً منها عند يكون رغم مباهاة التشيعين له . هذا ، ولا يفوتنا أن ندون هنا ملاحظة جديرة بالناية ، مجملها أن جاليليو ، وديكارت ، وهوبس قد وصلوا إلى الاقتناع بوجود ثقل الخصائص الحسية من الإطلاق والموضوعية إلى النسبية والذاتية وأن ذلك كان فى وقت متقارب ودون أن يتصل أحدهم بالآخرين .

(١) Dialogue ... sur les deux plus importants systèmes du monde, 1632.

(٢) || Saggiatore. 1623.

وأخيراً يجب أن نختتم حديثنا عن هذا العالم العبقري بأن نصرح في جلاء بأن مكانه من الفلسفة الحديثة هو فوق عتبتها كما قرر ذلك الفيلسوف الألماني ج . ف . فريس<sup>(١)</sup> « J. F. Fries » وأن منهجه هو أسمى بكثير من منهج سيكون كما رأى الفيلسوف الألماني الآخر برانتل<sup>(٢)</sup> « Prantl » .

## د - الإعداد للفلسفة الحديثة

تمهيد :

لم تكن بحوث العصور الوسيطة إلا استمراراً للعصور القديمة ومتابعة لفلسفتها دون وضع مشكلات جديدة ، ولقد أظهرت لنا النهضة تلك الثورة الخصبية التي أضرم العقل البشرى الطامح إلى الحرية لهيها والتي يحس المرء فيها بالأمل في المستقبل ممتزجا أول الأمر بقداسة الماضي ثم منتهياً بالتغلب عليه ، ولكن هذا التغلب لم يتفوق إلا في عهد الفلسفة الحديثة التي اشتهر بكون بالإعداد لها ثم أزهرت ونضجت على يد أفكار غير أنه من الخطأ أن يظن أن يكون هو باديء هذه الحركة الإعدادية الكبرى التي حولت اتجاه العقل البشرى عن النظر في المنتجات القديمة إلى العناية بدراسة الطبيعة . فالعلماء الإيطاليون هم الذين كشفوا المنهج الجديد المؤلف من الاستقراء والقياس معاً والذي أشرنا إليه حين عرضنا لجاليليو . ولكن ينبغي الاعتراف بأن يكون كان صاحب الفضل في شرح هذه الأفكار والدفاع عنها بفصاحة ، والدعاية لها حتى برزت

(1) J. F. Fries, Die Geschichte der Philosophie, Zweiter Band, Halle, 1840.

(2) Prantl, Galilei und Kepler als Logiker, münchener sitzungsberichte, 1875.

من يثبتها المحصورة إلى الرأى العام . غير أنه حين كان يدعو لها لم يكن يمزوها إلى مبتكرها ، أو كان قد تلقى هذه المعارف عن طريق الرواية الشفوية دون علم محدد بأسماء القائلين بها ، فنسبتها الجاهير إليه وحاولت بسبب ذلك إثبات مساهمته مع ديكارت في تأسيس الفلسفة الحديثة ، وما هو في الحقيقة إلا أحد المعدين لها على أكثر تقدير . وإليك ما يقوله الأستاذ « أوفدينج » في تصوير المكانة الحقيقية التي شغلها ليكون بين المعدين للفلسفة الحديثة : « إن هذا الرجل الذى طالما دعاه الداعون مؤسس العلم التجريبي لا يستحق اسم موسى تجاه الأرض الموعود بها ... لأن هذه الأرض قد غزاها واحتلها ليوناردى فانسى ، وكليبير ، وجاليليو ، دون أن يلمح بيبكون ذلك ... نعم إنه أعلن في تواضع أنه ليس حريياً ولكنه مثير ينفخ في الصور فيهبج الجندود في حومة القتال ، غير أن العلماء الذين أسسوا العلم التجريبي لم يكونوا في حاجة إلى صوره ليحمسهم على اقتحام المعركة ، ومع ذلك فإن له أهمية لا تنكر في تاريخ الفلسفة ، فهو قد أحرز في نفسه - إلى درجة نادرة - الفكر والآمال التي كانت تتطاير في جو ذلك العصر الذى نشأ فيه العلم الجديد (١) .

### ميزتا الفلسفة الحديثة :

لهذه الفلسفة ميزتان أساسيتان إحداهما سلبية والأخرى إيجابية ، فأما الأولى فهي إتمام فصل الفلسفة عن اللاهوت ، أو تحرير العقل من العقيدة ، ذلك التحرير الذى كانت النهضة قد بدأت ، وقد نجم عن هذا أن تخلص العقل من كل سلطان ؛ والثانية هي أن مشكلة المعرفة قد وضعت على صورة جديدة ، ومجملها أن موضوع العلم كان منذ عهد أفلاطون هو الفكرة العامة أو المثال ، وكانت مهمة العالم تنحصر في انتزاع

المفاهيم وفي تنظيمها وشرح أصلها، أما الآن فمهمته هي استخدام القياس الرياضى والتجربة للوصول إلى انتزاع العناصر البسيطة وكشف النواميس التى بمقتضاها تتألف تلك العناصر مع غيرها . وغاية ذلك هى استطاعة تأليف تشبه تأليف تلك النواميس لإخضاع الطبيعة واستخدامها فى ترقية الحياتين : العقلية والمادية للانسان . وأياما كان ، فإننا سنقتصر من عصر الإعداد للفلسفة الحديثة على أشهر دعائه وإن لم يكن أولهم كما أسلفنا وهو :  
فرانسوا بيكون :

### مبارة :

ولد بيكون فى سنة ١٥٦١ وكان والده حامل أختام الملكة « إيليزابيث » « Elisabeth » وكان خاله اللورد « بورليج » رئيساً للوزارة ، وقد تلقى البادى الأولية فى منزل والده ، ولما شب أدخله والده جامعة « كمبريدج » وبعد أن أتم دراسته ارتحل إلى باريس ، وكان قد شاد فى رأسه لمستقبله آمالاً شاهقة ، غير أن المنية قد عاجلت والده فتحطمت تلك الآمال وتلاشت من رأسه آثارها فعاد إلى بلاده . ولأمر ما رفض خاله أن يقدم إليه أية مساعدة ، فعول على أن يشق طريقه بنفسه . ولما كان شديد الشغف بالمال والسلطة والجاه ، فقد صمم على أن يسلك لتحقيق رغباته جميع الوسائل : رفيعة ووضيعة ، وأن يستهين بالفضائل الأخلاقية فى سبيل تحقيق غايته . ولكى يعتذر عن تلك الدنيا التى هوى فيها أعلن أنه ما بحث عن المال والسلطان إلا لتحقيق المشروع العلمى الذى هو يفكر فيه منذ زمن طويل ، وهو تجديد العلوم ، ولما كانت الغاية فى رأيه تبرز الوسيلة ، فلم يكن من العدالة ، وهذا شأنه ، أن تؤخذ عليه حيله التى يخالف بها الأخلاق .

وبدل أن يكف بعناية على دراسة مؤلفات معاصريه التى كان يمكن أن يجد فيها

أساساً كافياً لقواعد مذهبه قد قاده كلفه بالثروة والجاه إلى طريق خاطيء كثير الالتواءات ، ملئ بالأشواك أوقفه مواقف حرجة أفست خلقه وانتهت به إلى الشقاء ويبدو أن الحاسة التي توازن بين المبررات وتحكم عليها كانت تعوزه بهيئة واضحة . ألقى بنفسه في خضم السياسة الهائج واضعاً نصب عينيه مبدأ السالف ، وهو : « الغاية تبرر الوسيلة » وباليته كان قد اعتدل في حياته السياسية نوعاً ما ، فأعار الفضيلة إحدى نظراته الشغوفة التي كان يحدق بها إلى أعراض الحياة المادية ، ولكنه لم يفعل ، بل وضع نفسه كلها تحت تصرف تلك الأعراض ، وأفرغ جميع جهوده في العمل على إنجازها دون أى التفات إلى ماعداه ، وهو في هذا يقول مانصه : « إن أفضل الأخلاق ينحصر في أن يفوز المرء باشتهاره بالصراحة في الظاهر ، ولكنه يكون من المهارة بحيث يستطيع أن يعمل في الخفاء وأن يعرف كيف يمويه عندما يكون التمويه ضرورياً » . وفي موضع آخر هو يثنى على « ماكيافيلي » لأنه رسم مايفعله بنو الإنسان في صراحة وأغضى عما يجب أن يفعلوه ثم يقول « لكي ينجح المرء في الحياة ينبغي أن ينظم سيره حسب السلوك الواقعي لبنى الإنسان . ولهذا السبب يجب عليه ألا يظل على حالة واحدة في وسط الحوادث التي هي دائماً في تغير ، وينبغي له أن يصوغ عقله حسب الفرص وعلى مقتضيات الأحوال الراهنة وأن يأخذ نفسه بتعقب عدة غايات في آن واحد لكي يحصل على الأقل على غاية ثانوية إذا أخفقت الغاية الأساسية <sup>(١)</sup> » .

غير أنه رغم هذا المبدأ الوصولي الخطر كان الفشل حليفه في أكثر محاولاته فالكونت « دى إيسيكس » الذي كان يحميه لم يستطع أن يظفر له من مناصب الدولة

---

(1) Extrait des «Essais» de Bacon, cité par Hoffding, Histoire de la phil. t. I, page 198.

بشيء ، لأن خاله - فوق أنه لم يساعده - كان عقبة كأداء في سبيل رغباته ، فاكتفى حاميه بأن يدر عليه المال الوفير . ولما أخذ نجم الكونت في الأفول وأحيل إلى المحاكمة لم يهجره بكون فحسب ، وإنما تقدم إلى الملكة بمعلومات تدينه فقبلتها منه ، وبسببها رزح صديقه وحاميه القديم تحت نير الاتهام بهيئة لن ينساها التاريخ أبداً ، غير أنه رغم هذه الضعة لم يكن سعيد الحظ في حكم هذه الملكة لأنها ، فيما يبدو ، كانت قد قدرت قيمة وفائه لصديقه واحتفاظه بجميله ، فاحتاطت منه على نحو ما يفعل جميع الذين يستخدمون الوصوليين ثم يحتقرونهم . ولما صعد الملك « جاك الأول » Jacques I على العرش انتهز بكون هذه الفرصة فأفرط في تملق حاشيته ورجال بلاطه حتى توصل إلى أن نال ألقاباً سامية .

ولما أراد مجلس العموم تضيق سلطة الملك بادري يكون إلى تغيير المبادئ التي كان يؤمن بها ، ليرضى الملك وأنصاره وأخذ ينصح له بالتمسك بحقوقه ، وعندما انتصر المجلس تبرأ الملك من مبادئه وألقى التبعة على مستشاريه ، فلم يسع المجلس إلا أن جرد بكون من ألقابه وحكم عليه بالسجن والغرامة بوصف أنه أحد أولئك المستشارين ، ولكن الملك قد ساعده سراً فلم يدفع الغرامة ولم يطل سجنه ، وإنما خرج بعد بضعة أيام ، فاعتزل في قصره وخصص نفسه للبحوث العلمية التي كان يجب عليه أن ينشغل بها قبل ذلك بأعوام طويلة ، وأخيراً توفي في سنة ١٦٢٦ .

### مستجانه :

أمضى بكون كل حياته العلمية في تأليف كتابه الوحيد الذي أطلق عليه عنوان « إحياء العلوم الأكبر » وهو ستة أجزاء ، ولكنه لم يتم منه إلا الجزء الأول الذي

عنوانه : « قيمة العلوم وتقدمها » وقد نشر في سنة ١٦٢٣ . وقبل هذا التاريخ في سنة ١٦٢٠ نشر قسماً من الجزء الثانى الذى لم ينته من تأليفه وهو : « الأورجانون الجديد » الذى عارض به « الأورجانون القديم » ( كتاب المنطق ) لأرسطو ، أما الأجزاء الأربعة الباقية فلا يوجد منها إلا بضع شذرات كمذكرات أورؤوس موضوعات مشتتة .

يتلخص الجزء الأول فى ترتيب العلوم ووصف موجز لمتناولاتها ، ولقد اتخذ فيه القوى الإنسانية الثلاث أساساً لتقسيم العلوم ، فجعل التاريخين : الطبيعى والمدنى من اختصاص الذاكرة ، وجعل الشعر خاصاً بالخيالة ، والفلسفة خاصة بالقوة الناطقة .

أما الجزء الثانى فهو مقالتان ، أتم الأولى منهما فحسب ، وهى مقالة نقد عدد فيها الأسباب التى تعترض تقدم معرفة الطبيعة ، والثانية التى لم تتم هى عرض غير كامل للمنهج الحقيقى أو لفن شرح الطبيعة . وكانت غايته من الجزء الأول هدم منتجات الأقدمين ، ومن الأجزاء الباقية تأسيس علوم جديدة ثابتة ، بدايتها التجربة ، ونهايتها حل ألغاز الطبيعة . ولهذا هاجم فى مواضع النقد من منتجاته المذاهب القديمة ، وأفرغ جهده فى دحض الفلسفة النظرية والحملة على معتققي مبادئها والخط من أقدار الذين يضيعون أوقاتهم فى الجرى وراء ما فيها من أخيلة وأحلام ، وهو يصور ذلك فيقول : « ليس العلم هو تلك الثروة الفارغة التى كانت الفلسفة المدرسية ترددها ، وإنما

العلم الحق هو ما أنتج فائدة للإنسانية ، العلم الصحيح هو حل رموز كتاب الطبيعة وألغازه التى لا تتضح إلا لمن يدرسها على ضوء الواقعية المؤكدة المؤسسة على التجربة ، وأن الفيلسوف الجدير بالاحترام هو الذى يقف حياته على إفهام الإنسان الوسائل الخفية ، والمناهج الغامضة التى يصير بوساطتها سيد الطبيعة المسيطر عليها ، هو من يفتح أمام العقل الإنسانى طريقاً جديداً يوصله - على يد التجارب والملاحظات -



إلى العلم بما لو أفنى حياته كلها فى الفلسفة النظرية لظل جاهلاً به ، ولكن قبل أن يتعلم هذه الفلسفة النافعة يجب عليه أن يطرد من رأسه تلك الأشباح الوثنية التى احتلتها منذ عهد أفلاطون وأرسطو ، لأنها ليست فلسفة ، وإنما هى خرافات فارغة ، ولم لا ؟ أليس عهد الفلسفة الإغريقية هو عهد طفولة الإنسانية وأساطيرها ؟ أليس لأرسطو طائيس نفسه كثير من الأفكار الساذجة ؟ ألم تفرغ الفلسفة الإغريقية جهدها فى الجرى وراء أخيلة لا قيمة لها ؟ الخ .

### مذهب :

يرى بىكون أن العلوم عامة ولا سيما الطبيعة التى هى أمها جميعها لم تفرس نبتتها إلا منذ عهد غير بعيد ، وإنما كانت منظوراً إليها كوسيلة بسيطة يتوصل بها إلى غيرها . وفوق ذلك فقد كان الزاعمون الاشتغال بالعلوم يستخدمون مناهج خاطئة ، وكانوا يعتقدون أن العقل البشرى أرفع من أن ينشغل بالتجارب وينسبون إليه القدرة على انتزاع الحقيقة من أعماقه ، وكانوا يكتفون بالماضى ويحملون للقدماء احتراماً مغالياً ، ولهذا لم تكن لديهم الشجاعة الكافية التى تؤهلهم لمزاولة البحوث العظمى ، أما من الآن فصاعداً ، فإدما نفهم أن عيوبنا الشخصية هى علل النقص الذى نرزخ تحت نيره ، فيجب أن نبحث عن المنهج القويم الذى يقينا شر هذه الأخطاء ، ولكن هذا المنهج يجب ألا يكون شبيهاً بعمل العنكبوت التى تستخرج كل نسيجها من داخلها كما كان مذهب القدماء ، ولا بعمل النملة التى لا تزيد على جمع المواد من الخارج وتكديسها كما هى ، وإنما يجب أن يشبه إنتاج النحلة التى تجمع المواد أولاً ثم تعمل فيها قواها فتخرج منها منتجات نافعة .

وإذاً ، فأولى العمليات الهامة هى جمع الحوادث والمعلومات الأكثر ثراء وعمومية

بقدر المستطاع ، فإذا تم جمع هذه المواد وكان لدى المرء المقدرة الكافية على إقصاء الأوهام والأخطاء المختلطة بها ، فإن الوضوح الكامل لا يلبث أن يتيسر له ، وذلك لأن سيكون يؤكد أن العقل البشرى بطبعه لا يستطيع أن يقف أمام الأحداث المجتمعة لديه جامداً سليباً ، بل لابد له بفطرته من أن يعمل ، فإذا سار طبق منهج صالح كانت منتجاته حقيقية ، وإذا اتبع على العكس منهجاً فاسداً كانت منتجاته باطلة ، غاية ما في الأمر أنه ينبغي الاحتياط من الوقوع في خطأ السير بسرعة ، أو الانقذاف نحو المبادئ العامة بدل الصعود إليها في أناة متتبعاً الحدود الوسطى .

أما الغاية من هذه الدراسات ، فهي إغناء الحياة البشرية بوساطة التجارب التي يمكن إجراؤها لمعرفة أسرار الطبيعة التي متى كشفناها استخدمناها ، إذ من عرف فقد استطاع لاسيما وأن لدينا ملكة إنتاج الأشياء إذا كشفنا عليها .

أما وقد رأينا تلك الخصائص العامة لمذهب بيكون ، فقد وجب علينا أن نوجه منهجه في هذه العجالة الآتية ، ولكن قبل هذا ينبغي أن نشير إلى العقبات التي تعترض في رأيه ، سبيل حرية العقل المطلقة التي يجب - للوصول إلى الحقيقة - أن تكون مكفولة تماماً .

### نظرية الأوثان :

يرى بيكون أن أمام العقل البشرى في بحوثه أربع عقبات كأداوات هي التي تحول بينه وبين الوصول إلى الحقيقة ، وبدل أن تحاول هذه الإنسانية الحمقاء التخلص منها أخذت تحترمها ثم تخضع لها حتى جعلتها أوثاناً ذات قداسة خاصة لا تقوى على الخروج من تحت سلطانها ، فظلت تنوء تحت أعبائها الثقيلة التي تحرمها كل تقدم نحو الحقيقة ، وهذه الأوثان أربعة أنواع وهي : (١) أوثان النوع . (٢) أوثان الكهف

(٣) أوثان السوق . (٤) أوثان المسرح . وهاك بيان كل نوع منها في إيجاز :

### (١) أوثان النوع :

هى مجموعة أوهام الطبيعة الإنسانية التى هى عامة لدى جميع أفراد النوع البشرى والتى تتمثل فى ميلنا إلى إدراك الأشياء حسب صلاتها بنا، وتشابهاتها معنا، لا حسب صلاتها بالكون العام وتشابهاتها معه كما لو كان فهمنا وتفكيرنا هما المقياس العام لكل شئ . وهكذا نصل إلى أن نفرض فى الأشياء وجود نظام عام لا وجود له فيها فى الواقع على هذه الصورة ، لأننا نخلع عليها وحدة صورة العقل البشرى .

### (٢) أوثان الكرهف :

وقد استعار بيبكون من أفلاطون هذا التعبير ، وهى الأوهام الآتية من طبيعة كل فرد من بنى الإنسان على حدته ، أى هى الآتية من الاستعداد والتربية والصلة والمطالعة ، فهناك بعض الناس مثلاً مفتونون بالماضى ، وآخرون مشغوفون بالتجديد وفريق لا يرى فى الأشياء إلا تبايناتها ، وآخر لا يعنيه منها إلا ما بينها من أوجه الشبه ، وكل واحد من هؤلاء يقف وهمه الخاص كعقبة فى طريق وصوله إلى الحقيقة .

### (٣) أوثان السوق :

وهى ناشئة من أن الألفاظ مكونة حسب حاجات الحياة العملية ، وبالتالي ملتزمة مع العقلية الشعبية ، ولهذا الالتئام مع تلك الأذهان الساذجة يحدث أن توضع ألفاظ كثيرة لمعان لا وجود لها ، على حين توجد مبان جمة ظلت مفتقرة إلى حدود ، بل إلى أسماء بسيطة ، ولا سيما كل ما تأتى به التجارب من حقائق واقعية لا ريب فى وجودها ، كما أنه لا ريب فى حاجتها إلى الكلمات التى تعبر عنها ، وهذا يحط من قدر

الألفاظ ويصيرها غامضة القيمة مزعزة التقدير ، ويجعل الاعتماد عليها وثنية تقف في سبيل الوصول إلى الحقيقة .

### (٤) أوثان المسرح :

وهي ناشئة من تأثير النظريات المتوارثة ، ولما كانت تلك النظريات التي أنتجتها تلك العصور السابقة فقد ضلت سبيل الحقيقة وهجرت غايتها وإن كانت الأخيلة التي أنشأتها تدل على العبقرية ، فإن التمسك بها يغوى ويضل عن الحق . وإذا ، فيجب التخلص من هذه الأوثان كغيرها ، غير أن هذا التخلص ليس من السهولة بموضع ، إذ أن من العسير تمييز هذا النوع الرابع من النوع الثاني ، فبيكون يكاد يخلط بينهما بإدخاله فيهما كليهما المطالعة والتقاليد والسلطة وكل ما يؤثر في التكوين الشخصي . وفوق ذلك فإن الأستاذ « أوفدينج » يورد على هذه الأوثان من الملاحظات ما يلي : « إن نظرية الأوثان لبيكون ليست إلا طرفاً ضئيلاً من الفلسفة النقدية ، أو محاولة لتمييز ما يختص بالمعرفة الشخصية للكائنات الحساسة عما يتعلق بالكون العام ، وليست هذه نظرية مبتكرة ، إذ نحن نعثر عليها واضحة مفصلة عند موتيني ، وجاليليو . على أننا لا نجد لدى بيكون تلك النظرة العظيمة التي ينظرها جاليليو إلى الكون حين يلح على الاستمسك بالنسبية وعلى ملاحظة المواضع التي يكون فيها الحاكون على نظام الكون وقت نظرهم إليه وحكمهم عليه ، أما بيكون فهو لا يتعدى الجزم بأن الفكر التي نكونها لأنفسنا عن العالم بدون قصد هي فكر زائفة ، وهي فيما يرى وهم من أوهام الحواس إذا كانت متعارضة مع التعليقات العلمية ، وفوق ذلك فهو لم يبين لنا في وضوح كيف يجب على الباحث أن يححر عقله من جميع الفواشى المؤثرة فيه حتى يتمكن من جعله صحيفة بيضاء <sup>(١)</sup> » .

وأيا ما كان ، فإذا استطاع الباحث التخلص من هذه الأنواع الأربعة من الأوثان ثم أسس بحوثه على التجربة مستعملاً في ذلك الوسائل المنهجية الحديثة ، استطاع الوصول إلى ما تصبو إليه نفسه من حقائق ، وأهم هذه الوسائل جميعها وسيلة الاستقراء وهو منهجه العلمى الوحيد المأمون العاقبة فى رأيه ، وهاك موجزاً عنه :

### الاستقراء :

هو فى ذاته تقصى الحوادث الجزئية والصعود منها إلى قانون عام ، ولقد عرف هذا المنهج واستعمل منذ أول العصور عهداً بالمنطق ، فوضع أرسطو فيما وضع الاستقراء التام ، وهو ما ينتج من الكل عين ما ثبت من جزئياته . مثال ذلك أننا تقصينا جميع الكواكب السيارة فألفينا كلا منها يرسم فى دورانه حول الشمس خطاً بيضوياً فقلنا : إن عطارد والزهرة والأرض والمريخ والمشتري وزحل وأورانوس ونبتون ترسم فى دورانها حول الشمس خطوطاً بيضوية ، وعطارد والزهرة والأرض الكواكب سيارة ، إذاً كل الكواكب السيارة ترسم فى دورانها حول الشمس خطوطاً بيضوية . وتقصينا جميع المعادن ، فألفينا أن كلا منها موصل حسن للحرارة فقلنا : كل المعادن موصلات حسنة للحرارة . ولا ريب أن أمثال هذه القوانين - لى تكون مضبوطة - يجب أن تؤسس على حصر جميع أجزائها ، وهو أمر هين فى هذين المثالين ، إذ لا يوجد إلا سبعة كواكب وستة وستون معدناً ، فالحصر ميسور .

أما الكليات التى لا تنحصر جزئياتها ، فإن الزيف يمكن أن يتسرب إلى نتائجها وإذاً ، فالأمر محصور بين حالتين ، الأولى كلية لم تنحصر جزئياتها ، فهى معرضة للخطأ ، والثانية كلية محصورة الأجزاء فلا نستفيد منها جديداً . وفى هذه الحالة الأخيرة يقصر مجهود العقل على الحكم على الموجود دون كشف أية ظاهرة جديدة ،

لأن إنتاج القياس المؤسس على الاستقراء المحصور متضمن في أحد حديه .  
ويرى بكون أن المنهج الاستقرائي القديم قاصر ، إذ هو يقتصر من حالات الكائنات على الحالة التي يجب أن تنتج النتائج المطلوبة . ولكي يكمل يجب أن تضاف إليه الحالة التي لا تنتج فيها تلك النتائج رغم توافر ظواهر الشروط المنتجة ، وكذلك تضاف إليه حالة ثالثة وهي حالة نمو الأحداث ونقصها ، وبأى شرط ، وفي أى ظرف يقع هذا النمو وذلك النقص . وعلى هذه اللوحات الثلاث ( القديمة والمحدثين ) أسس ليكون استقراءه الذى ينحصر في كشف طبيعة تكون حاضرة في الظواهر المختبرة ، وغائبة بغيبها ، ونامية وناقصة بنموها ونقصها . وبعد أن يبسط هذه اللوحات يعرض نظرية فرضية ثم يجرى عليها التجربة التي يتبين بها ما إذا كانت حقيقية أو باطلة ، فإذا كانت حقيقية فيها وإذا كانت باطلة بحث عن غيرها وأجرى عليها التجربة ، وهكذا حتى يصل إلى الحقيقة .

لاريب أن هذا تقدم بعض الشيء عما كان عليه المنطق البصوري في هيئته المشوهة التي وصلت إلى بكون ، ولكن إهماله منهج القياس الرياضى ، والتحديدات الكمية قد قضى عليه بمعاناة تجارب طويلة وعابثة فوق أنه كان منه موضع نقص شائن وقصور معيب نزلا به عن مستوى ديكارت وجاليليو نزولا لم يعارض فيه أشد أشياءه مجابهة للحق . وإليك ما يأخذه الأستاذ « أوفدينج » على هذا النقص : « إن الرسم التفصيلي الذى يصور به بكون الاستقراء يعتبر خطوة إلى الأمام في عصره ، ولكن المرتبة الدنيا التي وضع فيها القياس والتحديدات الكمية من منهجه كانت ثينة - عند الموازنة بينه وبين مؤسسى العلوم الحديثة - بأن تقذف به الى زوايا النسيان ، إذ أنه لم ير تلك الحقيقة الناصعة وهي أن العلم التجريبي لا يكون ممكنا إلا إذا تحقق قبل وجوده أساس ثابت من القياس الرياضى يحىء عن طريقتي التقدير الدقيق للأحداث ، وهو لم

يدرك ألبتة أن القياس هو الذى يقدم إلى الباحث برهان ضبط البحث العقلى الاستقرار الذى لا يمكنه الاستغناء عنه بحال<sup>(١)</sup> .

وقد يكون من المفيد أن ندون هنا أن منشأ استهانة بيقين بالقياس الرياضى هو أن علوم الرياضة على الإطلاق لم تكن إلى عصره مدرجة ضمن البرامج العلمية فى مدارس إنجلترا ، بل كانت تعد من العلوم الملعونة التى هى من وحى الشيطان<sup>(٢)</sup> . ولهذا عندما ذهب الفيلسوف الإنجليزى هوبس إلى باريس فى ذلك العهد ورأى كيف تدرس العلوم الرياضية فى جامعتها ، افتتن بها افتتاناً عظيماً وأدرك الفرق بين رقى فرنسا وتأخر بلادها .

وأيا ما كان فقد ظل هذا العيب لاصقاً بمنهج بيقين حتى أتى من بعده فأدخلوا تحسينات على ما أطلق عليه اسم «الاستقراء البيكونى» ولقد كانت هذه التحسينات التى حاولها المفكرون بعد بيقين منشأ خصوبة هذا المنهج ومأتى الابتكارات التى نشأت حوله أما غاية بيقين من هذا المنهج ، فهم أنه كان يريد أن يصل إلى تحديد طبائع الأشياء أو الجوهر الخاص بكل منها . ووسيلة هذا عنده هى معرفة الصورة ، وهو لهذا يثنى على أفلاطون ويتخذة مثلاً لأنه جعل الصورة هى الموضوع الحقيقى للعلم ، غاية ما فى الأمر أنه يأخذ عليه فصله الصور عن المحسوسات وعدم اتجاهه بها من معقداتها إلى بساطتها الأولية ، ويقرر أنه يجب البحث عنها فى الكائنات الخارجية نفسها ، فإذا وصل المرء إلى هذه الصور تتبعها حتى أشدها بساطة ، وهذه البسائط هى طبائع الأشياء ، ولكنها ليست بسائط نظرية ، وإنما هى خاصيات الأشياء كاللون والثقل والرائحة والانحلال والامتداد . ولا جرم أن هذه الآراء هى بعينها آراء القدماء أو هى صورة مشوهة منها ، غير أنه ينبغى تقرير أن بيقين هنا مضطرب فى رأيه

(1) Hoffding, ibidem. p. 208.

(2) Hoffding, ibidem, p. 272.

اضطراباً ظاهراً ، فتارة يجزم بأن الصور هي خاصيات الأشياء <sup>(١)</sup> ، وأخرى يعلن أنها هي النواميس التي تحدد النشاط الذي تنحصر فيه طبائع الأحداث <sup>(٢)</sup> ، فصورة الحرارة على هذا النحو مثلاً تكون هي عين الناموس الذي تتحدد فيه طبيعة الحرارة، ولكي يستطيع المرء إيجاد الحرارة يجب عليه أن يعرف هذا الناموس ، ومن أجل هذا التأرجح بين القدماء والمحدثين أطلق بعض الباحثين على آرائه اسم الآراء الانتقالية بين القديم والحديث وأكثر من هذا أن الأستاذ أوفدينج يرى أنه في هذه المعضلة بالذات لم يسم إلى ماسماً إليه جاليليو ، وأنه - رغم حذلقته واحتقاره القدماء - لا يزال رازحاً تحت نير تقليدهم، وهاك ما يقوله في هذا الشأن : « ومما لا سبيل إلى الشك فيه أن يكون لم يصل - في مشكلة الخصائص الذاتية للمحسّات - إلى ما وصل إليه جاليليو ، بل إنه حين يطلق على الروائح والألوان ، والحرارة والبرودة . والثقل والخفة وما إليها اسم بسائط الطبائع أو اسم الصور الأساسية للأشياء يكون خاضعاً كل الخضوع لتأثير آراء أهل العصور الوسيطة ولما كانوا يدعونه بالخصائص الخفية للأشياء . ولو أنه كان قد وصل إلى مثل تعمق جاليليو لأدرك أن هذه الخصائص تابعة للمقادير الكمية نمواً ونقصاً وتحولاً . بيد أنه من الحيف أن يقال إن يكون لم يتجه ألبتة إلى الصراط السوى في هذه المعضلة ، فهو يقترب أحياناً من الحق ويسلك سبيل النزاهة عندما يثني على ديموكرت ويرجحه على غيره بسبب دعوته المفكرين إلى الاشتغال بتحليل الطبيعة إلى عناصرها بدلاً من الاشتغال بالمجردات ، ولكن حومانه هذا حول المسألة لم يحل بينه وبين الوقوف جامداً أمام علائق الخصائص بالكميات ، وهذا الجمود هو سبب قصوره عن الوصول إلى ما وصل إليه جاليليو وديكارت وهوبس من الجزم بشخصية الخصائص الحسية وتحويلها تبعاً للكميات .

(1) Bacon, sur la dignité et l'accroissement des Sciences, livre III, para. 4

(2) Bacon, Novum Organum, II, para. 4.



# أهلذاهب العقلية العظمى

نمبر:

يعرف كل متبعى الحركة العقلية أن اسم ديكارت مستمتع بالزعامة الفكرية من القرن السابع عشر إلى الآن، وأن مؤرخى الفلسفة يقولون إن آراءه فى العلوم المختلفة لجذيرة بأن يطلق عليها فى ذلك العهد اسم «روح كل العلوم» وفى العصر الحاضر اسم «روح بعض العلوم». ولم لا؟ أليس هو مبتدع تلك الطريقة الحكيمة فى التفكير؟ أليس هو منشئ ذلك المنهج القيم الذى قاد العقل البشرى فى أوروبا إلى الهدى والرشاد المؤسسين على الحجة والبرهان، لاعلى العاطفة والشعور، وبعيداً عن كل تلك المناهج التى حددتها الفلسفة القديمة، واتى أذعنت لها الإنسانية إلى عصره؟ وأخيراً أليس إليه وحده يرجع الفضل فى جعل الفلسفة القديمة منتجة، وفى إزالة سوء التفاهم الذى اضطربت ناره واشتعل أواره بين الفلسفة والعلوم التجريبية منذ القرن الخامس عشر إلى أيامه؟ ولم يقتصر هذا الفيلسوف على التوفيق بين الفلسفة وتلك العلوم وجمع شتاتهما الذى كان منتثراً فى كل مكان، بل عمل على خلق معارف جديدة ونظريات مبتكرة أخضعها لمنهج الصلب القويم الذى لا يعرف هوادة ولا ليناً، وقد نجح فى هذه المهمة نجاحاً صيره من غير مغالاة محور دائرة الفلسفة الحديثة فى كل أوروبا، ودفع المشتغلين بتاريخ الفكر إلى أن يدعوه بمؤسس الفلسفة الحديثة ومنضجها فى آن واحد. نعم إن ديكارت لم يبتكر العلوم الحديثة ولم ينشئ حركة تحرر الفكر إنشاءً، فقد سبقه إلى ذلك علماء النهضة وفلاسفتها، ولكن مجهوده الذى لا يحجد،

وفضله الذى ينبغى أن يقدر من الجميع يبدوان على الأخص فى إنماء هذه الحركة وتنظيمها وجعلها قابلة للانتاج ثم فى العمل على إثمارها الفعلى ، ثم تعهد تلك الثمار حتى تنضج ويبرز نفعها إلى حيز الوجود . أما عبقريته كفيلسوف فهي تظهر - كما يلاحظ الأستاذ « فيكتور ديلبوس » Victor Delbos - فى تلك الثورة التى أوجدها بسلوكه العلمى والفلسفى معاً تجاه هذه الحركة ، إذ أنه بدلاً من أن يكتفى بمتابعة ما كانت ترى إليه من فصل العلوم عن السلطة وتهدف إلى تحليل كل الظواهر الطبيعية بعلم واضحة أتم الوضوح ، بدلاً من ذلك جعل يسائل نفسه عما يدعم هذه الحركة ويؤيدها ويمنحها قيمة أسمى من قيمة « البدعة المنتصرة » التى كان غيره يكتفى بها ، أى أنه كان يجتهد فى أن يمنحها قيمة الحق الثابت <sup>(١)</sup> الذى يضمن ثبوته الظفر والإنتاج والخلود .

أما منهجه فقد بلغ اليقين به لدى بعض أفذاذ معاصريه المتشيعين له حداً حملهم على تحدى الأجيال المقبلة أن تجد أدنى ثغرة فى أساسه المتين « أنا أفكر ، إذاً أنا موجود » . وأما مؤلفاته فهي تعتبر موسوعة جلية تحوى بين طياتها أنفس المعارف الإلهية والإنسانية والرياضية والطبيعية .

---

(١) Victor Delbos, Figures et doctrines de Philosophes, page 120.

## ديكارت

١ - شخصيته

(١) حياته :

ولد ديكارت في ٣١ مارس سنة ١٥٩٦ في مدينة « لاهاي » بمقاطعة تورين بفرنسا من أسرة عريقة في المجد ، معتبرة من طبقة الأشراف المتوسطين ، وكان والده مستشاراً في مجلس إقليم بريطانيا الفرنسية ، وقد توفيت والدته بعد عام من مولده ، فنشأ يتيماً لم يجد من يعتنى به بعد وفاتها فاعتلت صحته منذ نعومة أظفاره ، ولكن عقله الجبار لم يتأثر بهذا الانحراف الصحي ، بل قد ظل يعمل في قوة ونشاط لم يغادره إلا حين فارقتة الحياة .

وفي الثامنة من عمره أدخله والده مدرسة « لافليش » « La Flèche » التي كان اليسوعيون يديرونها والتي كانت - كما حدثنا هوفي « بيان عن النهج » - « Discours de la Méthode » إحدى شهيرات مدارس أوروبا ، فتلقي فيها تربية عالية ، وتثقف ثقافة واسعة ، وأحرز فيها نجاحاً باهراً لفت أنظار أساتذته وحملهم على محبته وزيادة العناية به إلى حد كبير ظل أثره في نفسه طول حياته . ولقد أتاحت له مكتبة هذه المدرسة العظيمة فرصة الإحاطة بأهم معارف عصره وإدراك قيمها ، وتحديد ثمرات الاطلاع عليها . وفي هذه المدرسة بدأ يتشكك في نجاح تلك العلوم في مهمة كشف أسرار الكون كما سنشير إلى ذلك في استهلال فلسفته .

وبعد مغادرته مدرسة « لافليش » التحق بكلية الحقوق ، وقد اختلف المؤرخون

فى تعيين المدينة التى درس فيها الحقوق ، ولكن الذى لاشك فيه هو أنه جاز امتحان  
الليسانس فى مدينة « بواتيه » فى سنة ١٦١٦ .

ولما كان موقناً بأن انتسابه إلى طبقة الأشراف يحتم عليه الانخراط فى سلك  
الجندية ، بدأ يعد نفسه لهذا المصير ، وقد حدث هذا بالفعل ، فالتحق بجيش  
« موريس » أمير ناسو بهولاندا كما تقتضى التقاليد الموروثة ، غير أنه لما كان فى هذا  
الجيش ضابطاً حراً فقد خصص الجزء الأكبر من وقته للدراسة والتأمل . وقد  
استغرقت إقامته فى هولاندا عامين كتب أثناءهما كثيراً من بحوثه ونظرياته . وهناك  
التقى بـ « بيكان » وهو شاب ذكى كان مشغولاً بحل المسائل الرياضية المعقدة ، فالتف  
العبقريان وامتزجت نفسيهما ، وتوثقت بينهما أواصر الصداقة القوية . وتحت ظلال  
هذه الصداقة الناشئة أخذ هذان الشابان يعميان أوقاتهما ، ويفرغان جهودهما فى بحوث  
واسعة النطاق فى العلوم الرياضية وخواص الأجسام ، ولم تكن هذه البحوث قاصرة  
على إفادتهما فى المواد التى يدرسانها وإنما أفهمتهما قيمة المناهج العلمية ، وأهمية  
القواعد الرياضية التى يخضع لها كل ما ندرج تحت لوائها ، فنجم عن هذه الاستفادة  
الجديدة أن صمم فيلسوفنا الشاب على وضع منهج محدد يضم بين دفتيه كل العلوم التى  
كانت معروفة فى ذلك العهد ، بل إن ما كان منها موضعاً للأخذ والرد طبق عليه  
ذلك المنهج فحدده تحديداً لم يجعل للريب فيه أى مجال . ومن ذلك أنه نغم على الطريقة  
المظلمة المعقدة التى كان العلماء يدرسون بها علم الجبر فى عصره ، وأخذ يصبو إليها  
سهام النقد الحاد ، ولم يزل يجد حتى تمكن فيما بعد من وضع قواعد حددت هذا العلم  
وجعلته واضحاً جلياً ، ولم يكتف فى ذلك التحديد بالعلوم الرياضية ، بل أخضع له  
جميع العلوم العقلية النظرية .

وفى أبريل عام ١٦١٩ غادر هولاندا إلى ألمانيا ، فالتحق بجيش دوق بافير

الكاثوليكي ضد البوهيميين الثائرين . وفي أثناء رحلة الجيش الشتائية استقر في «نيوبور» على شاطئ الدانوب ، وهناك في حجرة الدافئة المنعزلة التي يحدثنا عنها استولت عليه نوبة عقلية استحالت بعد ذلك إلى عمل بالبحث ملك عليه جميع أحاسيسه وصرفه عن كل غاية أخرى غير المعرفة ، فجعل يقضى أكثر أيامه ولياليه في التأمل والنظر .

ولما أمعن في تلك التأملات وحصل منها على نتائج مرضية ، واهتدى إلى كثير من القواعد العلمية الهامة المحددة ، خطر له أن يقوم بمشروع هائل ، وهو أن يحدد قانون التفكير البشرى تحديداً قاطعاً لا يحتمل الريبة ولا التردد ، لاسيما وأنه كان قد اهتدى إلى وسيلة هذا التحديد وأدواته الضرورية ، وهى منهجه اليقيني الذى كان أساس كل فلسفته والذى سنلم به فيما بعد .

استولت عليه هذه الرغبة بدرجة وصلت إلى حد الشذوذ ، وامتزجت به امتزاجا كان من نتائجه ذلك الحادث الهائل الذى سجله التاريخ كعضلة لم يقل العلم إلى الآن فيها كلمته الفاصلة ، ذلك الحادث هو هذا الوحي الذى تلقاه ديكارت فى أحلامه الغريبة التى رآها فى ليلتين متتاليتين من سنتين متتاليتين ، فالأولى هى ليلة ١٠ نوفمبر سنة ١٦١٩ والثانية هى ليلة ١٠ نوفمبر سنة ١٦٢٠ .

وتنقسم رؤيا الليلة الأولى إلى ثلاثة أحلام كان لتعاقبها وغرابة مغازيها أثر بعيد الغور فى نفس ديكارت وفى أنفس المفكرين الروحيين من معاصريه . وتتلخص مشاهدات هذه الليلة فيما يأتى :

### الحلم الأول :

نام ديكارت والحماس العلمى بالغ أشده فى رأسه وقلبه ، فرأى فيما يرى النائم طائفة

من الأشباح الخيفة أخذت ترعبه ، ثم رأى كأنه يحس بألم شديد في جنبه الأيمن حتى أُلجأه إلى أن يسير في الطريق مقوساً من شدة الألم ، وقد شعر بالخجل من هذا التقويس ، ففهم أن يتجامل على نفسه ليستقيم حتى لا يكون أهزوءة الهازئين في الطرقات ، ولكن عاصفة قوية فاجأته فقطعت عليه سيره وأدارته حول نفسه ، فلم يجد بداً من أن يفكر في الاتجاه إلى الكنيسة عسى أن يجد بين جدرانها ملجأً يأوى إليه في أثناء محنته ، أودواء يستشفى به من ألمه فسار نحوها ، وقبل أن يصل إليها خيل إليه أنه رأى أحد أصدقائه ولم يحيه ، فأراد أن يرجع أدراجه ليتحدث إليه ، ولكن العاصفة دارت به تانياً نحو الكنيسة ، وفي أثناء ذلك سمع شخصاً يناديه بأدب ورقة وينبئه بأن فلانا يبحث عنه ليقدم إليه شيئاً يحمله له ، فظن ديكارت أن ما يحمله إليه هذا الشخص هو شيء من الفاكهة الأجنبية الشهية في فرنسا ، ولكن ديكارت كان لا يزال يشكو من ألم جنبه ، وكان كأنه ملقى على الأرض في رحبة المدرسة التي فيها الكنيسة ، وأن من حوله جميعاً كانوا واقفين على أقدامهم ، وأحس أنه لا يزال يهتز ويضطرب في رقدته بالرغم من سكون العاصفة . وأخيراً استيقظ فشعر بألم حقيقى في جنبه ، ثم خيل إليه أن الإله سيعضب عليه لخطاياهم وزلاته ، فأخذ يتهلل إليه أن يعيده مما في هذا الحلم من شرور ، ثم جعل يفكر فيما عليه الإنسانية من خير وشر زهاء ساعتين ، ثم أسلم عينيه للنوم من جديد فنام على جنبه الأيمن .

### الحلم الثانى

لم يكد النوم يستولى على جفنيه بعد استيقاظه الأول حتى سمع ضجيجاً قويا بالقرب منه كأنه قصف الرعد فاستيقظ فزعا وفتح عينيه فرأى شرراً عظيماً. حاد اللمعان يسطع في أرجاء الغرفة ، فأخذ يطبق عينيه ويفتحهما مراراً حتى ذهب عنه الروع تماماً فنام نوما هادئاً مطمئناً .

## الحلم الثالث

أما في هذه المرة فقد رأى نفسه أمام مائدة ورأى على هذه المائدة كتابا لا يدري من أين أتى به ، فتناوله ونظر فيه ، فإذا هو قاموس قيم يستطيع أن ينتفع به ، فسر بذلك سرورا عظيما ، وإنه لكذلك إذ وقعت يده على كتاب آخر لا يدري كذلك كيف جىء له به فتناوله ونظر فيه فإذا هو مجموعة من الشعر لعدة مؤلفين ، فدفعته غريزة حب الاطلاع إلى أن يقرأ شيئا من محتويات هذا الكتاب ، فأخذ يتصفحها فوقعت عينه على قصيدة لاتينية من بين قصائده عالج فيها مؤلفها الريبة فيما ينبغي اختياره من نواحي الحياة ، وبينما هو على هذه الحال إذ نظر فرأى إلى جانبه رجلا لا عهد له به من قبل يقدم إليه قصيدة قد فتن بها ، فأجابه ديكارت بأنه يعرف هذه القصيدة ، وأنها للشاعر القديم الشهير أوزون وأنه عالج فيها نظرية الإيجاب والسلب ، وأنها من محتويات هذا الكتاب الذى وجده على المائدة ، فسأله هذا المجهول : ومن أين أتيت بهذا الكتاب ؟ فأجاب بأنه لا يدري من أمره أكثر من أنه وجده على هذه المائدة ، وأنه وجد قبله قاموسا قيما لم يلبث أن اختفى بطريقة سرية غريبة تشبه الطريقة التى ظهر بها . وفى هذه اللحظة التى كان يتحدث فيها ديكارت مع ذلك الشخص المجهول التفت فرأى القاموس على الطرف الآخر من المائدة ، ولكنه فى هذه المرة لم يكن كاملا كما كان فى المرة الأولى ، وعند ذلك شرع ديكارت فى البحث عن تلك القصيدة التى ادعى أنها موجودة فى هذا الكتاب فلم يعثر عليها ، فقال لصاحبه : إنه يعرف قصيدة أخرى لهذا المؤلف نفسه قد عالج فيها الريبة فيما ينبغي أن يختار من نواحي الحياة ، فرجاه ذلك الشخص المجهول أن يريه ذلك ، فحاول ديكارت أن يفعل ولكنه وجد نفسه أمام صور غير التى كان يعمدها فى الكتاب الأول ، وفى هذه اللحظة عينها اختفى الرجل والكتاب والمائدة ،

فأحس ديكارت - وهو لا يزال نائما - أنه يحلم وجعل يشرح حلمه لنفسه ، فألهم تعبير ذلك الحلم في الرؤيا كذلك ، فقامن بأن القاموس يمثل مجموعة المعارف الإنسانية ، وأن كتاب الشعر إنما هو رمز إلى الحكمة والفلسفة ، وأن القطعة الشعرية التي تعالج الريبة حول ما ينبغي أن يختار من نواحي الحياة ليست الا نصيحة حكيم جليل وفيلسوف خطير . وإذ وصل ديكارت إلى هذه النقطة من تعبير رؤياه استيقظ من نومه فاستمر في هذا التعبير حيث قرر أن اجتماع أولئك الشعراء في كتاب واحد وقع في يده يدل على إلهام عظيم يرجو أن يكون هو الشخص المصطفى له ، وأن القصيدة الأخرى التي تبدأ بأداتي الإيجاب والسلب إنما هي رمز لما في المعارف الإنسانية من الحقائق والأباطيل .

وأخيرا اعتبر ديكارت أن هذه الرؤيا برمتها إذن من روح الحقيقة بفتح أبواب جميع العلوم على مصاريعها أمام عقله ، وهي لهذا تعتبر محددة لمستقبله في المعرفة ، أما الحلم الأول والثاني فلم يكونا إلا إنذارين سماويين يشيران إلى أن ماضيه قبل ذلك لم يكن نقيا أقدس النقاء كما ينبغي للحكماء ، ولكنهما مع ذلك يشتملان على بعض الرموز ذوات المغازى الهامة ، كما يمكن أن تكون الفاكهة الأجنبية التي رأى في الحلم الأول أن شخصا حملها إليه رمزا للعزلة التي لا يصل إلى مرتبة الحكمة إلا بالانغماس فيها ردحا من الزمن ، وأن العاصفة التي كانت تدفعه نحو البكنيسة دفعا مع أنه هو الذي كان قد فكر من نفسه في الالتجاء إلى الله إنما هو رمز لشيطان شرير ينبغي أن يحول بهذا العنف بينه وبين انعطافه الطبيعي إلى الإيواء إلى كنف الله ، وأما ما اعتبراه من رعب في الحلم الثاني ، فكان رمزا للتأنيب على ما وقع منه من زلات وهفوات ؛ وأما قصفة الرعد التي أيقظته من منامه ، فهي إشارة لتفجر روح الحقيقة ؛ وأما الشرر الذي رآه يلعب في جوانب الغرفة ، فهو رمز لسطوع حقائق الحكمة التي سيتلقاها .



على أثر تلك الأحلام الشاذة التي اقتنع ديكارت بأنها إلهامات صادقة من الإله الذي هو مصدر كل نور وحقيقة ، وأنها محتوية على الخطة التي يجب أن يسلكها بادر إلى تنفيذ تلك الأوامر الإلهية ، فأسلم نفسه إلى العزلة والتأمل الطويل المتواصل ، وظل يفكر ويبحث ويقيد نتائج تفكيره وخلاصات بحوثه نحو خمسة أشهر ، ثم غادر المدينة التي كان يقيم فيها إلى أسفار متواصلة في كل أنحاء أوروبا جعل أثناءها يبحث ويشغل زهاء ثمانية أعوام التي بعدها بصديقه بيكان الرياضي فأعلن إليه أنه قد وصل في بحوثه إلى نتائج عظيمة ، منها أنه وضع قواعد لعلم الجبر أخرجته من الظلمات إلى النور ، ومن التعقد إلى السهولة والوضوح إخراجاً تاماً . ومنها أنه كشف نواحي هامة في بعض العلوم الطبيعية ، وأعلن إليه كذلك أن الرياضة قد أصبحت منذ الآن لاتهمه إلا كوسيلة تعينه على بحوثه الفلسفية ، وإن كان سيظل طول حياته يعترف بفضلها في تنظيم رأسه وترتيب أفكاره .

عكف ديكارت بعد ذلك على الدرس والمطالعة فأفرغ فيهما جهده ، غير أنه لم يلبث أن أحس بضيق صدر وانقباض نفس في فرنسا التي لم تكن حرية الرأي فيها مكفولة إذ ذاك ، فباع ثروته كلها وغادر فرنسا الجامدة وهاجر إلى هولاندا مهبط الحرية ومأوى الفلاسفة والمفكرين في ذلك العهد ، وهناك ظل يبحث ويؤلف زهاء عشرين عاماً ولم يتخل عن هذا اللون من الحياة إلا في سنة ١٦٤٩ تحت تأثير رغبة ملكة السويد التي كانت تدعوه في إلحاح شديد إلى السفر إلى بلادها ، غير أنه لم يكد يستوطن تلك البلاد الباردة حتى عجزت صحته عن احتمال مقاومة جوها فتوفى بعد عام من وصوله إليها أي في ١١ فبراير سنة ١٦٥٠ .

وفي سنة ١٦٦٨ نقل جثمانه من السويد إلى فرنسا ثم دُفن في كنيسة سان جيرمان .

## (٢) مؤلفاته :

ألف ديكارت أسفاراً هامة نشر بعضها وأعدم البعض الآخر قبل نشره . ومن أعيان هذه المؤلفات التي نشرت مايلي : (١) « المحاولات الفلسفية » وهي أربع رسائل أولها « بيان عن المنهج » وفيها يثبت تاريخ أفكاره والخصائص الأساسية لنظريتي المعرفة والميتافيزيكية الحديثتين ، وهذه الرسالة هي أهم تلك المجموعة ، وفي الثلاث الأخر يعالج علم الأضواء والآثار العلوية والهندسة . وأعظم مايلفت النظر في هذه الرسائل الثلاث هو أنه يحاول فيها تطبيق منهجه الذي يتحدث عنه في الأولى ، وقد نشر هذه المجموعة في سنة ١٦٣٧ (٢) . « تأملات في الفلسفة الأولى » وقد نشرت في سنة ١٦٤٠ (٣) « مبادئ الفلسفة » وقد نشرت في سنة ١٦٤٤ . وفي هذين الكتابين عرض كامل لمذهبه الفلسفي . (٤) « انفعالات النفس » نشرت في سنة ١٦٤٩ وهي رسالة أخلاقية ونفسانية . (٥) « قواعد قيادة العقل » . (٦) « البحوث عن الحقيقة بوساطة النور الطبيعي » . (٧) « رسالة عن الإنسان » . (٨) رسائل كثيرة في ثلاثة مجلدات . وقد نشرت هذه الكتب الأربعة الأخيرة بعد وفاته .

ب - فلسفته العليا

## (١) نظرة عامة :

بدأ الفيلسوف الألماني « هيغيل » بحوثه عن ديكارت في دروسه الفلسفية بهذه العبارة : « إن رينيه ديكارت هو في الواقع المحرك الأول الحقيقي للفلسفة الحديثة من حيث اتخاذها الفكر مبدأ أساسياً ... وإن أثر هذا الرجل في عصره وفي العصور

الحديثه مهما قيل فى شأنه لا يمكن أن يكون مغالى فيه ، إنه بطل ، وقد تناول الأشياء من مبادئها » .

لاريب أن الذى يعنى الباحث من هذا النص هو تناول ديكرات الأشياء من مبادئها ، وهذا هو الذى يدعو العلماء المحدثون بالثورة الديكراتية ، وقد أصابوا فى ذلك ، فتصريحه بأنه لا يقبل أى شىء كحق إلا إذا بلغ هذا الشىء فى عقله أقصى درجات الوضوح واليقين الخ كان بمثابة تحطيم كامل لجميع القيود والأغلال التى كبلت العقل منذ زمان بعيد سواء أ كان ذلك للتكبير باسم الدين أم باسم العلم أم باسم التقاليد وكانت صرخة قوية بوجوب تحرير سيد الكائنات الأرضية وهو العقل من كل مازح تحت نيره ظلاماً حتى الآن ، ولم يكتف بذلك التلميح الآنف الذكر عن وجوب التحرر من كل سلطة أجنبية عن العقل ، بل صرح فى هذا تصريحاً واضحاً فقال ماملخصة : لكى يعرف المرء ما إذا كانت هذه القضية الفلسفية أو العلمية مثلاً حقة أو باطلة ، لا ينبغى أن يبحث فيها عما قاله أرسطو أو الفلاسفة الآخرون ، وإنما يجب عليه أن يرى أهى حقاً ممثلة فى العقل تمثيلاً جلياً يكفى للاستيقان من صحتها دون أن يكون لهذا العامل شريك فى تثبيت هذه الحقيقة أم لا ؟ .

أما كيف نشأت فى عقله فكرة الارتياب فى منتجات السابقين وفقدان الثقة من معارف عصره والعصور السالفة ، فتمد حدثنا عنه فى « بيان عن المنهج » إذ قال ما جملة : بعد أن درست دراسات عميقة ألقيت نفسى حائراً بين كثير من الشكوك والأخطاء إلى حد جعلنى أتخيل أننى لم أستفد من تلك الدراسة شيئاً آخر غير كشفى جهلى ، ولكن ليس معنى هذا أنه كان يجهل فوائد العلوم التى تدرس فى عصره ، أو يسىء فهم قيمها ، كلا ، وإنما كان فقط يرى أن الانغماس فى الآداب والفنون القديمة يفقد المرء إدراك ما فى العصور الحديثة من واقعيات تدعو إليها الضرورة الملحة ، وأن

المكوف علي مطالعة كتب الخيال يقود العقول إلى الضلال ، وأن البلاغة والشعر هما موهبتان فطريتان أكثر منهما ثمرة من ثمار التربية، وأن التاريخ بإغفاله صغار الحوادث يهمل حلقات من السلسلة قد تكون هي مفتاح سر الحقيقة ، وأن الأخلاق القديمة تبدو كأنها قصور شاهقة ، فإذا امتحنها الرء ألقاها متداعية ، لأنها مؤسسة على الرمل ، وأن المنطق قد اشتمل على تعاليم اختلط حقها بباطلها ، وصالحها بفاسدها ، وأن القياس القديم لا ينفع إلا في أن يشرح للآخرين ماهو معروف دون أن يعرفهم جديداً ، بل أحياناً هو يتحدث دون تعقل عن المجهول ... ولما كانت جميع العلوم تستمد مبادئها من الفلسفة ، وكانت هناك فلسفات بعدد من وجد من الفلاسفة ، فقد ضعفت الثقة في هذا الأصل وفي كل ما تفرع عنه من علوم إلا الرياضة فإنها هي التي ظلت وحدها محتفظة في نظره بمنزلة اليقين ، لتشيدها على أسس متينة من الوضوح والجلء ، ولوضع نظرياتها طبق المنهج المستقيم الذي وجد فيه ديكارت ضالته المنشودة .

بيد أن اقتناع ديكارت بعدم كفاية علوم عصره للوصول إلى الحقيقة لم ينته به إلى الريبة المطلقة كما حدث لـ « مونتيني » ولكنه انتهى به إلى الإيقان بضرورة إعادة أبنية جميع العلوم طبق تصميم جديد وحيد ، وذلك لأنه نظر في العلوم فرأى أن بعضها — وهو علوم الرياضة — قد بلغت قضاياء أسمي حدود اليقين ، وأن البعض الآخر قد تحقق فيه الأخذ والرد إلى درجة مؤسفة ، وتأمل طويلا في طبائع تلك العلوم فلم يجد فيها من العوامل الأساسية ما يمكن أن يعلل به هذا الفرق الهائل البارز في نتائجها وتدبر في العقل فألقى أن القدر الذي يحقق النطق منه متساو في جميع أفراد البشرية<sup>(١)</sup> وأن هذا القدر هو الذي وصل إلى اليقين في الرياضة ولم يصل إليه في العلوم الأخرى ،

---

(1) Discours de la Méthode, première partie.

وهذا كله يقتضى أن تكون طبائع العلوم جميعها قابلة للمفهومية ، وطبيعة العقل قابلة للفاهمية ، ولكن بشرط أن يكون المنهج الذى يسلكه العقل لإدراك هذه العلوم مستقيماً . وإذا ، فلا بد أن يكون المنهج الذى سلكه الرياضيون الأولون مستقيماً كاملاً والمنهج الذى سلكه الباحثون القدماء فى العلوم الأخرى ملتوياً أو ناقصاً ، فأنتج الأول يقيناً ، وأنتج الثانى ضعفاً واضطراباً ، وكذلك لابد أن يكون كل الذين ساروا على غرار أولئك القدماء لم يحاولوا إصلاح المنهج ، وإنما حاكوه أو ناقضوه فى نتائج بحوثهم ، متصيدين أدلة التقوية أو أدلة الإضعاف ، سالكين فى هذا التصيد مسلك التخبط الذى لا يعتمد على أساس متين ، ولو أنهم أغضوا عن هذه الممارك العابثة ونظروا إلى المنهج نظرة جدية فأصلحوه وقوموه لكانوا أقرب إلى التوفيق ، وألصق بالإننتاج الصحيح . وفوق ذلك فإن أولئك الباحثين جميعاً قد خضعوا فى بحوثهم لمؤثرات أجنبية عن العقل كالدين والعرف والعادات والتقاليد والعواطف والأهواء ، فنجم عن هذا الخضوع أن ناء العقل بما أرهقه من استعباد خارجى ، فلم يقو على أداء مهمته الفطرية ، فكان ما كان من الخطأ والضلال .

وبناء على ذلك كله ، فالمنفذ الوحيد من هذه الحروجة هو التحرر من كل هذه العوائق المانعة من الوصول إلى الحقيقة ، وفى مقدمة هذا التحرر التجرد من جميع ما قاله القدماء والمعاصرون ، وإخلاء العقل لأفكار جديدة لم تتخذ لها أية دعامة من الماضى ، ولكن هذه الأفكار يجب ألا تبرز أولها إلا على ضوء المنهج القويم الذى تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ عصمة صحيحة ، وإن كان هذا الخطأ ليس من طبائع الذهن ، وإنما هو عارض تتسبب فيه عوامل أخرى .

لأرب أن فى هذا التصريح الخطير إعلان حرب شعواء على جميع السلطات الأجنبية التى ظلت إلى الآن تفرض أوامرها على العقل فتشل حركته ، وتقف سيره

في إثر الحقيقة . غير أن ديكارت لم يكن مبتدعا لحركة التحرر هذه ، وإنما مفكرو عصر النهضة هم الذين بدءوها وتمهدوها بالتغذية إلى أن جاء هو فشيدها على أساس ثابت ونظمها ونماها وأنضجها وأخرج ثمارها كما أشرنا إلى ذلك آنفاً . وبيان ذلك أن حركة التحرر قد ظلت إلى عهده مكتفية بإعلان وجوب فصل العلم عن السلطات وحمله على شرح كل ظاهرة من الظواهر الكونية بعلم طبيعية جلية ، ولكن القائمين بها لم يدللوا على وجوب وجودها ، وضرورة الأخذ بها ، فكان من الممكن أن يكون مصيرها كغيرها من الحركات أي أنها تستمتع بالوجود كأى تجديد آخر ردحا من الزمن ثم يطويها الدهر ويقذف بها في إحدى زوايا النسيان ، ولكن ديكارت قد جاهد عقله القوى حتى كشف لها مبرراتها المنطقية السليمة التي كانت لها بمثابة الدعامة الصلبة الرصينة التي لا يززعزعا مرور الزمن كما يززعزع البدع الهينة الأركان .

## (٢) المبدأ الأساسي أو العقل :

كان من الطبيعي وقد ثبت وجوب تحرير جميع العلوم - وفي مقدمتها الفلسفة - من كل سلطان ، وتحتم الخروج بها من المدارس إلى مواجهة الدهر نفسه ، ولزمت مجاوزتها البيئات الخاصة إلى مجابهة الإنسانية جمعاء ، وهذا يقتضى أن تكون قبل هذه المجابهة مسلحة بأسلحة المنطق الماضية التي لا تعرف في بتر كل ما يعرض لها هواده ولا مجاملة ، كان من الطبيعي وقد ثبت كل هذا أن يكون مبدؤها الأساسي القوى واحداً ، وهو الذي يمنحها الحياة والتأييد ، وأن يكون بفطرته قديراً على الإحاطة بها جميعاً ، بل على منحها الوحدة والقوة والنمو وكل ما هو ضروري لوجودها ، وذلك المبدأ هو الفكر ، إذ أن جميع العلوم ليست شيئاً آخر غير عمل هذا الفكر الذي هو دائماً واحد لا شريك له ، ودائماً ثابت لا يتغير مهما تنوعت الموضوعات التي يعمل فيها ، بل إن مثله معها

كثّل أشعة الشمس مع الكائنات التي تنسكب عليها فتكشفها وتمنحها حالات متغيرة دون أن يلحقها هي أدنى تغير ، تلك هي طبيعة العقل ، وتلك هي مقدرة البدائية التي تنمو بإدامة التأمل . ولهذا لم تكن محاولة حل المعضلات إلا إبراز نشاطه من القوة إلى الفعل ، ولم يكن هناك أثناء تلك المحاولة فاعل آخر غيره ، ولم يكن التوفيق إلى حلها إلا تقوية لهذا النور وللملكة تمييز الحق من الباطل ، لأن العقل - فيما يرى ديكارت - موزع على جميع أفراد بني الإنسان توزيعاً عادلاً متساوياً ، ولا تحدث الفروق الموجودة بين الناس إلا من الكيفيات المتباينة في التطبيق ، ومن المناهج المختلفة في التفكير ، ومن التعارض بين التربين ووقف الحركة . وبالإجمال هي تحدث من عوامل جد أجنبية عن طبيعة العقل ، وهذه الفكرة هي التي يشرحها في مبدأ « بيان عن المنهج » بقوله : « إن العقل هو خير الأشياء توزعاً على الناس بالتساوي ... وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك ، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم ، وتمييز الحق من الباطل - وهي التي تسمى في الحقيقة بالعقل أو النطق - تتساوى بين كل الناس بالفطرة ؛ وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر ، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة ، ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر (١) .

### (٣) المنهج :

لما كان العقل - فيما يرى ديكارت - « أداة عامة » قد وزعت على جميع بني الإنسان توزيعاً عادلاً على حد تعبيره كما أننا ذلك آنفاً ، ولما كانت طبيعته تقتضي قابلية

كشفت جميع الحقائق متى تخلص من الغواشى واستقام له المنهج الذى يسير على سناه  
ولما كان المستقيم لا يرشد ألبتة إلى الباطل ، والمعوج لا يهتدى إلى الحق ، فقد لزم ألا  
يوجد سوى منهج واحد ، وقد اهتدى إليه ديكارت وأثبتته فى « بيان عن المنهج »  
وفى « قواعد لقيادة العقل » الذى لم يتم تأليفه ، وفى « التأملات الثلاثة » وفى إجاباته  
عن الطائفة الثانية من الاعتراضات .

أما النبع الذى انتهل منه فيلسوفنا منهجه ، فهو علوم الرياضة ، إذ أن هذه  
العلوم كانت فى رأيه - كما أسلفنا - أوثق العلوم المعروفة إذ ذاك وأكثرها بعداً عن  
التعرض للخطأ والضلال ، ولأن العقل البشرى قد وصل فيها إلى حقائق ثابتة غير  
قابلة للتزعزع ، ولم يأت ذلك إلا من صحة منهجها أو اقترابه من الصحة ، وهو يبين  
هذا فيقول :

« إن تلك السلاسل العقلية الطويلة التى هى جد بسيطة وجد هينة ، والتى اعتاد  
الهندسيون أن يستعملوها للوصول إلى أصعب أدلتهم قد أتاحت لى فرصة أن أتصور  
أن جميع الأشياء التى يمكن أن يعرفها بنو الإنسان تتتابع على نهج واحد ، وأنه  
حسب المرء أن يتحاشى من أن يتلقى أى واحد منها كحق دون أن يكونه ، وأن  
يحتفظ دائماً بالنظام الذى ينبغى لاستنتاج بعضها من البعض الآخر ، ولا يمكن أن  
يوجد منها شئ يكون بعيد المنال إلى حد عدم الوصول إليه ، أو مخبوءاً إلى حد تعذر  
كشفه »<sup>(١)</sup> . والآن إليك إجمال هذا المنهج وكيفية تطبيقه :

يرى ديكارت أن للوصول إلى معرفة حقيقة كل مشكلة سلماً واحداً ، له درجات  
متعددة يجب على الباحث - بعد أن يستضىء بنور اليقين - أن يجتازها هبوطاً ثم  
صعوداً مع التحقق من استقامة سيره فى الحالتين ، وتدعى عملية الهبوط والصعود

(1) Discours de la Méthode, seconde partie.



بالقياس كما يطلق على مرحلة التحقق من استقامة السير اسم عملية الإحصاء ، ولكن ينبغي أن تسبق هاتان المرتبتان بالبدهة أو الحدس « Intuition » . وديكارت يشرحه لنا فيقول : « إننى لأقصد بالحدس شهادة الحواس المتغيرة ولا الحكم الخداع الناشئ عن الخيال المشوش بالطبع ، ولكنى أقصد إدراك العقل المتنبه أى الإدراك الواضح المتميز إلى حد أنه لا يدع للعقل أى مجال للريبة فيما يفهم ، أو - بعبارة أخرى - هو الإدراك البديهي للعقل السليم المتنبه ، وهو الإدراك الذى ينشأ من نور العقل وحده والذى هو أشد يقيناً من القياس لأنه أبسط منه » <sup>(١)</sup> . ومن هذه المبادئ الحدسية أو البديهية مثلاً أن الشيء لا يمكن أن يوجد وألا يوجد فى آن واحد ، وأن اللاشئ لا ينتج شيئاً ، وأن العلول لا يمكن أن محتوى على أكثر مما احتوت عليه علته ، وأن الكرة ليس لها سوى سطح واحد ، وأن المثلث محدود بثلاثة خطوط :

على أن ديكارت لا يرى أن هذه الحقائق الحدسية تتيسر دائماً على وجوه متماثلة ، بل هو يجزم بأنها تتخلف أحياناً ، ويعلل ذلك بأن الحدسيات تعتمد على حالات منفردة ومن أوائل خاصيات العقول البشرية تكوين مبادئ عامة مبتدئة تأليفها على دعامة معرفة تلك الحالات الخاصة <sup>(٢)</sup> :

وكما أبان ديكارت معنى الحدس ، هو كذلك يوضح معنى القياس « Dédution » ويشرح كيف أنه مؤسس على الحدس فيقول : « هو العملية التى بها تستنبط - من شئ لنا به معرفة يقينية - نتائج تنزع منه بالضرورة ... وهناك عدد كبير من الأشياء - دون أن يكون بديهيّاً بذاته - يحمل مع ذلك ميزة اليقين بشرط أن تكون مستنبطة من مبادئ حقة وغير معارض فيها بواسطة حركة من لدن الفكر متصلة

(1) Règles pour la direction de l'esprit.

(2) Réponses au groupe des deuxièmes objections.

ولست منقطعة ، وأن تكون مصحوبة بحدس متميز عن كل شيء من هذه الأشياء<sup>(١)</sup> .

أما كيفية تفاصيل تلك العمليات فهي كما يلي : عند ما تعرض أمام الباحث مشكلة من المشكلات يبدأ عمله بجمع كل بسائط العناصر أو الخصائص التي يمكن أن يكون لها علاقة بإيضاح هذه المشكلة ، وعلى أثر اجتماعها لديه تبادر الحقيقة الجلية فتتميز في عقله بوضوح عن طريق الحدس فيوقن بأن هذه الحقيقة هي المبدأ البسيط الذي يصلح وحده لأن يكون أساساً لحل تلك المشكلة فيحتفظ به ثم يعود إلى المشكلة عينها فيحللها متتبعا جزئياتها نزولا من بسيط إلى أبسط على نحو ما يفعل الرياضيون حتى ينتهي إلى أبسطها جميعها ، وهو نفس ما تتميز في عقله بالبدهة أول الأمر ثم يستأنف صعوده إلى حيث كان دون أن يتخطى أية حلقة من السلسلة ، أو أن يضع حلقة في موضع أخرى ، فإذا وصل إلى القمة بدأ القسم الأخير من مهمته ، وهو التحقق من استقامة سيره ، فإذا ثبتت هذه الاستقامة وصل حتما إلى النتيجة المطلوبة . ويمكن أن تدعى مرحلة التثبت هذه بالاستقراء « Induction » وهو عند ديكارت ثانوى رغم أنه يحتاج إليه في موضعين جوهريين من تعقلاته ، الأول حين يجب جمع كل بسائط العناصر أو الخصائص التي لها صلة بالمعضلة المراد حلها وإن لم يكن من المحتم في هذه الحالة الالتجاء إلى الاستقراء دائما ، بل توجد حالات كثيرة ينقذف فيها الحدس إلى العقل دون أية حاجة إليه . والموضع الثانى هو المرحلة الأخيرة من بحثه ، وهى عند ما ينبغى التثبت من استقامة السير في الهبوط من قمة المشكلة إلى أبسط مبادئها ، وفي الصعود من هذا المبدأ إلى تلك القمة .

ولما لم يكن لديكارت بد من ضبط منهجه بطريقة قانونية يأخذ كل باحث نفسه

---

(1) Règles pour la direction de l'esprit.

بها في غير هوادة ، فقد وضع أربع قواعد ثابتة أبانها بقوله .

الأولى : ألا أقبل ألبتة كحق أى شىء لم أكن قد عرفت بوضوح أنه كذلك ،  
أى أن أتجنب بعناية الاندفاع والتسرع فى الحكم ، وألا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل  
فى عقلى بجلاء وتميز بحيث لا تكون لدى أية فرصة لوضعه موضع الريبة . ( وتسمى  
قاعدة اليقين ) .

الثانية : أن أجرى كل واحدة من المضلات التى أختبرها إلى القدر الممكن من  
الأجزاء والذي هو ضرورى لحلها على خير الوجوه ( وتدعى قاعدة التحليل ) .

الثالثة : أن أسير أفكارى بنظام مبتدئا بالأشياء الأكثر بساطة وسهولة فى المعرفة ،  
لأصعد قليلا قليلا فى تدرج إلى معرفة الأكثر تركبا ، وأن أفرض نظاما حتى بين  
الأشياء التى لا يتلو بعضها بعضا بالطبع . ( وهى قاعدة التأليف ) .

والأخيرة : أن أجرى إحصاءات كاملة ، ومراجعات تامة تجعلنى أتحقق من أنى لم  
أغفل شيئا<sup>(١)</sup> . ( وهى قاعدة الاستقراء ) .

هذه هى القواعد الضرورية لعصمة العقل عند ديكارت من الزلل فى إدراك الحقائق ،  
فإذا اتبعها الناظر فى جميع المدركات العقلية ولم يهمل شيئا منها ، فإنه ينتهى بلا ريب  
إلى معرفة الحق الأوحد فى كل شىء ، ولكن ينبغى أن ينبه إلى ما يجب الالتفات إليه  
بصورة خاصة فى كل قاعدة منها مع إيضاح أهم ما فيها ، وإليك البيان :

(١) إن أهم نقط القاعدة الأولى هى قيد « اليقين » إذ أنه ليس كل مانحن  
مؤمنون به أشد الإيمان يقينا . فلكى يتحقق اليقين المشروط فى القاعدة ينبغى أن العقل  
- متحررا من جميع تأثيرات الحواس والخيال - يدرك جلاء الفكر المراد إدراكها ،

وتميز بعضها عن بعض ، إذ أن إدراكات الحواس مختلطة مهما ظهرت لنا واضحة ، وليس هناك جلي متميز حقا إلا الأفكار التي مبعثها العقل وحده ، وتدعى بالبدييات أو الأفكار الأولى التي تفيض عليها إشعاعات العقل مبتدئا بالمبادئ الحدسية اليقينية الماثلة لمبادئ أوقليدس الرياضية والتي مثلنا لها ببعض مفرداتها آنفا .

(٢) إن القاعدة الثانية هي أمر بالتحليل ، إذ أنه لكي يحل المرء مشكلة من المشاكل يجب عليه أن يتجه من المعضلة المجهولة نزولا حتى يصل إلى أبسط أجزائها ، وهو المعروف منها معرفة يقينية ، فكل مشاكل العلم لا تحل إلا بالاتجاه من العسير إلى اليسير ، أو من المركب إلى البسيط ، أو من العام إلى الخاص ، أو من المجهول إلى المعلوم . فلفهم الكون مثلا ينبغي تحليل مركباته إلى بسائطها اليقينية كالحركة والامتداد وماشا كلها مما يوجد في كل شيء ولا يستخلص إلا بالتحليل الدقيق ، فإذا عثر المرء على هذه البسائط أو المبادئ الأولى اتخذها أساسا لإدراكه وحكمه وتدليله .

(٣) تتطلب القاعدة الثالثة من الباحث - بعد أن يكشف ، بواسطة التحليل المأمور به في القاعدة الثانية ، الطبائع البسائط - أن يحصل ، يربطها ربطا محكما ، على الحقيقة ، وليس هذا شيئا عسيرا ، بل هو سهل يسير ، إذ أن الكون لكي يكون قابلا للتعقل يجب أن تكون بسائطه الجلية متصلة فيما بينها بصلات منطقية ليس على العقل إلا أن يكشفها ، ولكن هذا الكشف لا يكون دفعة واحدة ، وإنما يكون متتاليا في نظام ، ولا يكون بالنظرة العجلى التسرعة ، بل بالتدرج الذي أوله التحليل ، ووسطه التأليف المرتب ، وآخره الاستنباط الصحيح .

(٤) أما القاعدة الرابعة فهي النتيجة الحاسمة للثلاث الأول ، إذ أن مجملها هو أن الاستنباط ليس له أية قيمة إلا إذا خطا فيه العقل خطوات متصلة منظمة ، فلم يتخط حلقة من حلقات سلسلة التعقل ، ولم يضع حلقة مكان أخرى ، وهذا لا يتيسر إلا إذا

كانت أجزاء تلك السلسلة مرتبطة معا أشد رباط ، ولا يتضح هذا إلا بالمراجعة الدقيقة . ومن ذلك يتبين أن أكبر وسائل منهج ديكارت هو البداهة التي تحقق إدراك الحقيقة البسيطة « اليقينية » المذكورة في القاعدة الأولى ، والقياس الذى هو العملية العقلية التي تكشف الصلات الموجودة بين الأشياء ثم ترتب البسائط الترتيب الذى يسمح بالوصول إلى الحقيقة ، وهذه العملية هي المبنية في القاعدتين الثانية والثالثة ، بيد أن هذه القواعد التي وضعها ديكارت لعصمة العقل لا تكفى وحدها لتحقيق هذه العصمة لأنها هي الجانب الإيجابي في عملية الفكر ، وهو لا يتيسر إلا بعد تحقق الجانب السلبي الذى أسفلنا الإشارة إليه والذى ، هو محو كل أثر لما كان عالقا بالذهن من قبل بحيث لو بقى فيه شيء من حقائق الماضى واختلط بتعقل الحاضر لا يكون لتلك القواعد أى تأثير .

غير أن الذى ينبغى ألا يغيب عن الأذهان هو أن العناصر التي يطبق عليها ديكارت منهجه أو التي يحللها ، ثم يؤلفها ، ثم يراجعها هي المعقولات المحضة ، إذ أن كل علم عنده يمكن أن يدرك بالفكر المجرد ، وليست التجارب - فيما يرى - إلا عوامل تحقق تداعى الأفكار ، أوتيسر عملية إشعاع المبادهة على الذهن . وإذا ، فالبدأ الأساسى لكل فلسفته هو الفكر الخالص عن جميع العلائق الخارجية كما أشرنا إلى ذلك مرارا .

#### ( ٤ ) أبسط الحقائق أو أنا أفكر :

لاريب أن هذا المبدأ المثالى العالى الذى وضعه ديكارت لإدراك العلم والذى لم يكتف فيه بما هو دون خد اليقين قد أثار مشكلات يعتبر حلها ضروريا للوصول إلى هذا اليقين المنشود مادام أن الرجحان الذى هو الميسور الوحيد قبل حلها ليس له في نظره أقل قيمة ، وهذه المشكلات هي : ( ١ ) متى نكون موقنين بأن فكرنا حقيقية ولماذا ؟ :

(٢) ومتى نكون متأكدين من أن تلك الفِكر مع ثبات جلائها هي تنطبق على موجودات حَقِيقية ؟ . (٣) وأين نجد لمعرفتنا أساسا غير قابل للتزعزع ؟ . (٤) وإلى أين نسير حتى نجد أبسط الفِكر جميعها ؟ .

هذه هي أهم المشاكل التي عرضت لديكارت عند تأسيسه مذهبه الفلسفي ، وقد أجاب عليها بإيجاز في القسم الرابع من « بيان عن النهج » وبأسهاب في « التأملات » فقال :

إذا كنا لا نريد أن نثق بالظواهر لأنها تزيف أكثر الأحكام الإنسانية ، فينبغي الارتياح في كل شيء ، وأسباب هذا الارتياح لا تعوزنا ، فالحواس تخدعنا ، ومن المستحيل تمييز إحساساتنا من خيالات أحلامنا ، وبعض الناس ينخدعون حين يفكرون في أبسط المسائل الرياضية . وأخيرا من الذي يؤكد لنا أنه ليس هناك جنى خبيث محتال خداع بقدر ما هو قوى يعبت بنا ، بل لم لا يمكن أن يكون ذلك الإله القدير الذي سمعت الناس يتحدثون عنه <sup>(١)</sup> قد أراد أن نهوى في الخطأ حتى في أبسط الأشياء مثل  $٢ + ٣ = ٥$  .

ولاجرم أن هذه الريبة التي بلغت أقصى حدودها قد أصابت أمتن العلوم وأكثرها ثقة بنتائجها في للصميم ، إذ زعزت اليقين منها جميعها <sup>(٢)</sup> .

من هذا يتضح أن ديكارت لم يرد أن يستبقى في ذهنه شيئا من حقائق الماضي ، وأنه قد تذرع بأمضى أسلحة الريب ، ولكنه ليس ريبا عقيما يقتاد صاحبه إلى الخمول

---

(١) يريد ديكارت بهذه العبارة الساخرة أن يشير إلى الفكرة المألوفة لدى الشعوب عن الإله وهي التي لا تنزهه عن كل مالا يليق بمقام الألوهية كالخداع والدفع إلى الخطأ إلى غير ذلك مما سيجل فيلسوفنا الإله عنه فيما بعد .

والركود ، وإنما هو ريب منهجى يفتح لمعتنقه أبواب طريق اليقين ، وهو فى هذا يقول : إن الريبة مهما غلت لا تتناول نفسها ، ومهما تكن الأشياء التى أتمثلها ، وهى ليست مضبوطة ، بل ليست موجودة قد بلغت من الكثرة حداً عظيماً ، فإن هناك شيئاً لا أستطيع أن أضعه موضع الريبة ، وهو تفكيرى ، لأن نفس الشك ونفس الخطأ هما من أعمال الفكر ، أو هما من نتائج نشاط القوة المدركة ، وأنا أرتاب فأنا أفكر ، وأنا أفكر ، إذاً ، أنا موجود « كوجيتو إرجو سوم » « cogito ergo sum »

تلك حقيقة متينة و يقينية إلى حد أن أشد فروض اللادريين غرابة وبعداً عن العقل لا يستطيع أن يزلزلها ، ذلك لأنى أعرف فى جلاء أنه لكى يفكر المرء يجب أن يكون ، وهذه هى البديهية الأولى التى تتمثل أمام العقل إذا سار بنظام واتبع النهج الصحيح ، وهى تشتمل من الوضاحة والجلاء على القدر الذى يصلح لأن يكون نموذجاً لتأسيس كل معرفة . ولهذا الحديكارت على ألا يفهم هذا المبدأ الحدسى أو البديهى على أنه قياس ، لأنه لو كان كذلك لكان قابلاً للنظر ، ولو كان قابلاً للنظر لما كان بديهياً ، وهو فى الحق بديهى .

تابع ديكارت بعد ذلك سلسلة تأملاته فقال : أنا موجود ، ولكن ما هذا « الأنا » ؟ إن تأثير الحواس علة من شأنها جذبى إلى إرجاع كل كينونتى إلى وجود جسمى ، ولكنى إذا أصررت على أنى - مسائرة للنهج - لأوقن إلا بما أدركه بجلاء فإننى لا أعترف بنفسى إلا ككائن مفكر فحسب ، بينما لا أعرف شيئاً ألبتة عن وجود جسمى ، بل إن جميع الأحكام التى أصدرها على الأجسام الخارجية وخصائصها هى قبل كل شئ مشتتة على معرفة هذا « الأنا » الذى يحكم أى الذى يفكر ، وذلك معناه أن النفس هى - على عكس الاعتقاد العام - تعرف ذاتها بحالة أكثر مباشرة ،

وأكثر يقيناً مما تعرف الجسم ، غير أن هذه النفس ليست هى المبدأ العام للحياة كما كان القدماء يتخيلون ذلك ، وإنما هى الفِكر ، أو الكائن الذى يفكر ، أى يرتاب ويدرك ، ويوقن وينكر ، ويريد ولا يريد ، وهو أيضاً الكائن الذى يتخيل ويحس ، ولكن على ألا يُحمَلَ هذا الإحساسُ وذلك الخيال إلى الجسم ، بل على أنهما - كما يجب أن يكون ذلك - جزء من التفكير أى أنه يعرف بالفكر أنه يحس ويتخيل ، وهذا يجعلهما حقيقتين ولو كانا لا يتجاوبان مع أى شئ واقعى خارج نفوسنا .

وتلك هى نقطة أساسية هامة فى مذهب ديكارت ، وهى تصريحه بأن العقل يتجه من الفِكر إلى الأشياء ، لا من الأشياء إلى الفِكر ، وبأن معرفة الكائنات عن طريق فكرها سابقة على فرض وجودها أو الجزم به ، وبأن الفكرة وحدها هى التى تقدم إلينا هذه الميزة الكبرى التى يستمتع بها الكائن ، وهى أنه حقيقة يمكن إدراكها بهيئة مباشرة . وبهذا استحق ديكارت أن يدعى بأبى المثالية الحديثة ، وهى التى تنعطف إلى الانتهاء بالوجودات الخارجية إلى الفِكر ، وبالكائنات الواقعية إلى العقل والتى تعلن أننا لسنا موقنين إلا بالفِكر ، ولا مطمئنين إلا إليها ، سواء أكانت فكراً عقلياً بحتة أم فكراً للكائنات المادية والتى تقرر قبل كل شئ حقيقة تلك الفكر وذاتيتها وإن كانت لا تزعم أن وجود الكائنات المادية ينحصر كله فى تحديد أذهاننا ويتكون حسب الصورة التى تمنحها إياها كما سيقدر ذلك «لينيز» و«يركيليه» «Berkeley» فيما بعد ، وإنما هى تقرر أن العالم المحس موجود وجوداً حقيقياً ، ولهذا يقول عنه الباحثون المصريون : إنه يتخذ مذهب المثالية ممراً يجتاز منه إلى حقيقة المحسات ، ولا يثوى فيه كما فعل من تقدموه ومن تلوه ممن قالوا بالمثالية الكاملة .



## (٥) فكرة الحقيقة الإلهية :

أسلفنا أن ديكارت قرر حقيقة الوجود الذاتي للفكر ، ولم يوقن في وسط هذا الخضم الهائل من الريبة إلا بها ، ولكن هذا غير كاف ، إذ العقل في أشد الحاجة إلى التحقق من وجود ما يلي الفكر أو الكائن المفكر ، أى « الأنا » . ولهذا قيل عن ديكارت إنه ظل يعمل حتى كشف « الأنا » وعلى سنا مصباحه رأى كل اللاأنا . وهالك الخطوات المنطقية التي خطاها في هذه السبيل لكشف الحقائق الأخرى . قال : إذا اقتصرنا على اعتبار الفكر موضوعا لعلمية العقل ولم ننظر إلى ما وراءها ، كانت تلك الفكر كلها متساوية في الحقيقة الذاتية ، ولكننا إذا نظرنا إليها من حيث ما تمثله ألفيناها متباينة في هذه الحقيقة حسب طبائع الموجودات التي تمثلها ودرجاتها في الكمال . ومثال ذلك أننى إذ أرتاب لا أعرف ، ومن يعرف أ كمل ممن لا يعرف ، وإذ ذاك تكون فكر : الشك والجهل والنقص أقل من فكر : اليقين والمعرفة والكمال . وبعبارة أخرى تكون الفكرة التي أتمثلها عن نفسى أقل كمالا من الفكرة التي أتمثلها عن إله أفرض أنه قدير ، عظيم ، أزلى ، غير متناه ، ثابت ، عالم بكل شئ ومنشئ لكل شئ ، وبالتالي يكون لهذه الفكرة الأخيرة من الأحقية من حيث القدرة والعظمة والأزلية والعلم الخ ما ليس للأولى . غير أن هذه الحقائق التي تمثلها تلك الفكر لم يُبرهن عليها ، وبالتالي هي لم تثبت بعد ، فينبغى إثباتها للتوصل من ذلك إلى تأسيس القيمة الموضوعية لمعرفتنا بعد أن أسسنا القيمة الشخصية لها . ولما كانت الفكرة التالية بعد بداهة « الأنا » هي فكرة الحقيقة الإلهية ، فينبغى الاجتياز من بديهية الأولى إلى نظرية الثانية على النحو التالى .

(٦) براهين وجود الإله :

البرهان الأول - وهو برهان فكرة الكامل واللامتناهى ، وقد ابتكره ديكارت وهو موجود فى « التأملات الثالثة » « troisième Méditation » وفى القسم الرابع من « بيان عن المنهج » .

يستخدم ديكارت فى هذا البرهان مبدأ العلية الذى مجمله أن العلة والمعلول يجب أن يتلاءما ، وتلك حقيقة بديهية ، لأن الشعاع العقلى الفطرى يكشف لنا للوهلة الأولى أن المعلول لا يمكن أن يفوق العلة ، وأن الكامل لا يمكن أن ينشأ عن الناقص ، فإذا طبقنا هذه البداهة على أفكارنا كان من الواضح أن يكون بعضها قد نشأ من علة خارجية ، والبعض الآخر قد أنشأناه نحن ، وإذا كانت فكرة الإله هى مجمع كل لانهاية وكل كمال ، فلا يمكن أن أكون قد أنشأتها أنا ، وأنا ذلك الناقص الذى يجهل ويرتاب ، وإلا للزم أن يفوق المعلول علته فى الكمال ، وهو محال . ولا يمكن أن تكون قد أنشأتها علة خارجية ، إذ كل العلل الخارجية ناقصة ، لأنه ليس هناك مبرر لأن تمتاز عنى واحدة منها بالكمال ، وكذلك لا يمكن أن تكون هذه الفكرة الإلهية هيئة مؤلفة من مزيج عدة كمالات ولا نهايات خاصة خلقتها الخيلات الإنسانية إذ لو كانت كذلك لما كان لها هذه الوحدة وتلك البساطة وذلك النفور من كل تأليف لا سيما وأن فى التأليف افتقاراً إلى الأبعاد ، والافتقار نقص . وإذا ، فلم يبق أن يكون هناك علة لفكرة الإله أوجدتها فى عقولنا إلا الإله نفسه ، وهى فكرة فطرية لدينا ، بمعنى أنه بمجرد استيقاظ ملكة التفكير فىنا نستطيع أن ندرك هذه الفكرة كحقيقة واضحة .

البرهان الثانى : وقد سبقه إليه أسلافه ، ولكنه هو الذى منحه صورة جديدة ،

وهو كذلك موجود في « التأملات الثالثة » وفي القسم الرابع من « بيان عن النهج » .

أسس هذا البرهان على مبدأ أن إنشاء الجوهر أصعب وأعقد من منحه صفات وخصائص فقال :

أنا موجود ، ولديّ فكرة الكامل ، فإما أن أكون منشيء نفسي أو قد أنشأني غيري ، فلو كنت منشيء نفسي لكان أهون عليّ أن أمنح ذاتي الكمال الذي لديّ فكرته ، وبما أنني ناقص بدليل أنني أرتاب وأجهل ، فأنا عاجز عن منح ذاتي هذا الكمال ، وبالأولى أكون عاجزاً عن إيجادى جوهرى . وإذا ، فلم يبق إلا أن أستمد وجودى من غيرى ، وهذا الغير إن لم يكن هو الكامل ، فسيكون موقفه كموقفى إلى أن نصل إلى الكامل الذى تتمثل فكرته فى عقلى .

البرهان الثالث : وهو كسالفه قديم منحه ديكارت صورة جديدة ، وهو موجود فى « التأملات الخامسة » « cinquième Méditation » وفى القسم الرابع من « بيان عن النهج » . ومجمله كما يأتى :

« ذلك على حين أننى عند ما عدت إلى امتحان ما عندى من الفكرة الذهنية لموجود كامل ألفت أن الوجود كان داخلاً فيها على الوجه الذى يدخل به فى الصورة الذهنية لمثلث أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين » . وهذا مؤداه أن الوجود مفهوم فى معنى الكمال المطلق ، فلو كان الإله غير موجود ، للزم أن يكون ناقصاً ، ولوجب أن نتصور كائناً آخر يفوقه فى الكمال بوجوده ، ولكان هذا الكائن هو الجدير بالألوهية .

## (٧) ملاحظات على ألوهية ديكارت :

(١) وُجّه إلى البرهان الأول من براهينه السالفة الاعتراض التالى :

إذا كان قد ثبت أن الإله هو الكامل واللامتناهى ، وبالتالي قد استحال وجوده من غيره ، فقد لزم أن يكون وجوده من ذاته ، وهذا يقتضى أن يكون علة لذاته من حيث الإيجابية ، ومعلولا لها من حيث الموجدية ، وهذا بدوره يقتضى - فضلا عن أن يكون له حيثيتان - أن تكون إحداها أخفض من الأخرى . وفى هذا من النقص ما يتنافى مع تمام الكمال ، ولكن ديكارت يجب على هذا الاعتراض بأن استعمال العلية فى جانب الإله إنما هو ضرورة بشرية ألجأنا إليها نقص المعرفة الإنسانية وافتقار إلى الألفاظ كشرط أساسى لتحقيق المعانى . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان إطلاق العلية على الإله دخيلا لسبب عرضى ، فلم يكن من الطبيعى أن نطبقه عليه بقضه وقضيضه فتقبل فى جانبه العلولية التى لا يستسيغها العقل .

(ب) بعد أن نظر ديكارت فى الألوهية هذه النظرة الفلسفية الخالصة وأيقن بأنه أقام الحجج العقلية المجردة على وجود الإله تأمل فآلفى أن فكرته عن هذا الإله ليست هى الفكرة العامة المثلة فى عقول أكثر الناس ، إذ أن هذه الكثرة الغالبة لا تتصور الإله على أنه موجود كاهل غير متناه ، ولكن على أنه كائن متناه انتزعوه من أخيلتهم وهم الذين يسكبون عليه الاحترام والإجلال ، وهو لهذا لم ير من الغريب أن يحدد بعض العقول الممتازة هذا الإله الضئيل ثم بسط فكرته عن إلهه المجرد الكامل ، فعرفه بأنه الجوهر المطلق الموجود بذاته ولذاته . غير أن إطلاقه لفظه الجوهر على الإله مع إطلاقه إياها على الكائنات المتناهية كالفلسف محتمل أن يقتضى من جانبه التسوية بين الموجودين : اللامتناهى والمتناهى ، ولكنه يجب على هذا الاحتمال بأنه لا يصلح

حمل هذه اللفظة على الوجودين المتباينين بمعنى واحد ، إذ أن الكائنات المتناهية تابعة جميعها للموجود اللامتناهى . ومن دلائل تبعيتها أن جوهرها مفتقر فى كشفه إلى الأعراض والخصائص التى تميزه ، على حين أن الجوهر الأسمى كما هو مستغن فى وجوده هو مستغن أيضاً فى كل ماعدا الوجود . وإذاً ، فهو وحده الجدير باسم الجوهر ، لتحقيق كمال الاستغناء لديه ، أما الكائنات الأخرى ، فليس إطلاق لفظة الجوهر عليها إلا نوعاً من التوسع ، إذ هى مرادفة فيها لكلمات : الكائن والموجود والشيء . وكما يكون تعريفها فى الإطلاق الأول هو الموجود المستغنى بذاته عن كل ماسواه ، هى تعرف فى الإطلاق الثانى بأنها كائن ذو صفات هى وسيلة لكشفه . ولولا إيضاح الفرق بين هذين المعنيين لالتبس الأمر فى كثير من النظريات <sup>(١)</sup> .

(ج) زعم بعض الباحثين أن ديكارت يدرك النفس والجسم ككائنين مستقلين . وبهذا المعنى يلزم أن يطلق عليهما لفظة الجوهر فى معناها الأول كما أنه يطلق أحياناً الجوهر فى معناه الثانى على الإله ، لأنه كائن ثبتت له كل الكمالات ، وهذا معناه اتصافه بصفات الكمال ، أى أنه موجود ذو صفات كاشفة ، وبهذا يكون كالموجودات الأخرى . على أننا لاندرك كيف أن استغناء النفس والجسم عن نظائرها يكفى لثبوت استغنائيهما عن كل ماسواهما حتى يكون إطلاق الجوهر عليهما هنا بمعناه الأول ، اللهم إلا أن يكون المعارض قد اكتفى بمجرد ورود لفظة الاستغناء دون النظر إلى درجاته وفى هذا من الضعف مالا يخفى . أما فى الشق الثانى ، فنحن لا نرى أن ثبوت الكمالات للذات الإلهية يقتضى لزوماً ثبوت الصفات الإيجابية لها . وعلى هذا يكون المعارض متحكماً فى شرح عبارات هذا الفيلسوف . على أننا لسنا فى حاجة إلى هذا

---

(١) يوضح ديكارت معنى الجوهر فى إطلاقه الأول فى « التأملات الثالثة » وفى الجزء الأول

من « المبادئ الفلسفية » . وفى إطلاقه الثانى فى هذا المصدر الأخير ، وفى « قواعد لقيادة العقل » .

كله ، إذ أن ديكارت يوضح - في فلسفته الطبيعية - الفروق الهائلة الموجودة بين الجوهر المستغنى اللامتناهى والجوهرين المفتقرين : النفسانى والمادى كما سيجىء ذلك فى موضعه .

( د ) اعترض عليه « هو بسن » و « جاساندى » بأنه ليس لدينا أية فكرة عن الجوهر ، بمعنى أنه : هو ما قامت به الصفات مادمنّا أننا لانعرف إلا هذه الصفات ، وديكارت يسلم أولاً بأننا حقاً لاندرك الجوهر بداهة ، ولكننا نستنبطه من صفاته استنباطاً . إلا أنه يجيب على هذا الاعتراض بأن الجوهر يمكن أن يكون موضوعاً للفكر البشرى دون أن يكون له صورة فى مخيلته ، ولا جرم أن نظرية الجوهر هذه قد نشأت منها فيما بعد مشكلة فلسفية كبرى شغلت العقل البشرى زمناً طويلاً .

### ( ٨ ) نظرية الضمان الإلهية :

إذا وصلنا إلى إثبات الحقيقة الإلهية ، فقد حصلنا على دعامة متينة للمعرفة ، إذ أن ديكارت يرى فى الإله الضمان الأعلى لإدراك الحقيقة ، لأن الإله كامل ، والكامل لا يخدع . « ذلك نفسه الذى اتخذته آنفاً كقاعدة ، أى أن الأشياء التى ندرکہا جد واضحة وجد متميزة هى جميعاً حقيقية ، هذا الذى جعلته أولاً قاعدة ليس ثابتاً إلا لأن الله كائن أو موجود ، وأنه ذات كاملة ، وأن كل ما فىنا يصدر عنه .

ويتبع ذلك أن صورنا الذهنية ومعارفنا لما كان أكثرها لموجودات خارجية صادرة عن الله - وهى بهذا واضحة متميزة - فلا يمكن أن تكون إلا حقيقية بحيث إنه إذا كان كثيراً ما يصحب تلك الصور الذهنية أو تلك المعارف ما يحتوى على بطلان فذلك لا يمكن أن يكون إلا فيما كان منها محتوياً على شىء ذى غموض وإبهام<sup>(١)</sup> .

( وبالتالي لا يكون إلا فيما كان منها صادرا عن غير الله كالأوهام الشخصية والأباطيل التقليدية وما أشبه ذلك من مصادر الخلط والظلمة ) .

ولقد اعترض بعض الباحثين على ديكارت في نظرية الضمان الإلهي هذه بأنه يلزم منها أن يكون العقل هو الذى يثبت الإله ، والإله هو الذى يضمن استقامة سير العقل ، وهذا دور . غير أن ديكارت قد أجاب على هذا الاعتراض بأن الجهة منفكة لأن البدهية التى كانت أساس التدليل على وجود الإله قد بلغت من الوضوح والتميز حداً لا تحتاج معه إلى أية ضمانة خارجية عنها ، وهو فى هذا يقول : « حينما نعتقد أننا ندرك فى وضوح بعض الحقائق ننعطف بالطبع إلى الإيمان بها ، وإذا كان هذا الإيمان قد بلغ من الوثاقة حدا لا يمكن معه أن يكون لدينا أى سبب للريبة فيما نؤمن به على هذا النحو ، فإنه لا يكون هناك داع للبحث عن أكثر من ذلك ، إذ يكون لدينا إذ ذاك كل اليقين الذى يمكن أن يطمع فيه العقل <sup>(١)</sup> » .

ومعنى هذا كله أنه ينبغي التمييز بين البدهية الجليلة التى ليست مفتقرة إلى أى ضمان وبين الذكري التى تفرض سابقة استنباطات طويلة . فمثلا حينما نتصور بعقلنا حقيقة جد جليلة كـ « أنا أفكر ، إذاً ، أنا موجود » لا يكون هناك موضع للشك فى هذه الحقيقة ، وهى لا تحتاج إلى أى ضمان أجنبي لإثبات أحقيتها بينما أننا عندما نجري عملية استنباط طويلة ، أو حينما تتمثل فى ذاكرتنا إحدى النتائج دون أن نفكر فى المبادئ التى تؤيدها ، ودون أن نلجأ إلى الحجج العقلية التى تبررها ، فإنه فى هذه الأحوال كلها لا يكون هناك ضمان لصحة هذه النتيجة إلا المعرفة الإلهية التى تضيء لنا هذه السبيل التى لم توافقنا فيها البدهية ولم نستنجد فيها بالحجج العقلية ، وما ذلك

---

(1) Réponses au deuxième groupe d'objections.

إلا لأن كل حقيقة أخرى تابعة للحقيقة الإلهية ، وأن الإله كامل ، والكامل لا يخدع .

وحاصل هذا كله أن « أنا أفكر ، إذاً ، أنا موجود » بديهية ليس فيها مجال للشك ، وأن العقل يجتازها مباشرة إلى فكرة الإله دون الخروج من الجلاء اليقيني . وعلى أثر هذا نجتاز مباشرة فكرة وجود الإله إلى إثبات هذا الوجود نفسه ، وعندما نصل إلى وجود الإله نوقن بأن طبيعة العقل هي الوصول إلى الحقيقة عن طريق الاستنباط المؤسس على البداهة . وإذاً ، فأولى الفكر عند ديكارت هي فكرة الألوهية لأن « أنا أفكر » ليست فكرة ، وإنما هي بداهة ، ولهذا هو يرمى إلى جعل العلم كله سلسلة واحدة ، أولى حلقاتها فكرة الإله ، أو نظاماً متحداً ، مبدؤه الأول الوحيد هو هذه الفكرة التي ترتبط بها جميع الفكر الأخرى والتي هي في الوقت ذاته مبدأ كل وجود وكل معرفة ، وهذا طبيعي مادام أن العقل لا يمكن أن يتخذله في التفكير مبدأ للصدور إلا الكامل . ولقد رأينا أننا لم نستطع أن ندرك نقصنا إلا عن طريق فكرة الكمال الذي يحيط بكل شيء والذي نستطيع أن نقيس به معرفتنا الناقصة وأن نقومها حسب ماتسمح لنا به طبيعتنا من محاكاته في السمو .



## ج - فلسفته الدنيا أو الطبيعة عنده

تمهيد :

بعد أن ثبت ديكارت دعائم الحقيقتين المبدئيتين الضروريتين لكل ماعداها وهما :  
العقل البشري والإله ، شرع في إثبات ثالث موضوعات المعرفة وهو العالم الخارجى  
متتبعا لسلسلة أقيسته السالفة فتساءل بديا عن هذا العالم أهو موجود حقا أم غير  
موجود ؟ . ولاجرم أن للتساؤل فى هذه المشكلة ما يبرره ، لأن أخطاء الحواس من  
جهة وأضاليل الأحلام من جهة أخرى قد تضافرت على اقتلاع اليقين بوجوده من  
العقل النظرى الذى لا يتأثر بغير التأمل الخالص من كل شوائب الظواهر والأوهام .  
ولما كان منهج ديكارت ينبذ قبول أى شىء كان دون اختبار خاصيات المعرفة التى  
تطلبها حقيقة هذا الشىء ، فقد شاء أن يبدأ نظره فى العالم الخارجى باختبار ميزات  
المعرفة الخاصة به ، ولما كان العلم بالأضواء عن طريق تلقين العالم الطبيعى مغايرا لمعرفتها  
بوساطة الحواس ، فإن أوليات التفكير تشعرنا بأن لدى الإنسان ملكة أخرى غير  
العقل ، وأن مجرد التأمل فى هذه الملكة يظهرنا على أنها لا توصل إلى اليقين كالعقل ،  
بل إلى ترجيح الشىء والانعطاف نحو الاعتقاد به ، وإن فحص خاصياتها يكشف لنا عن  
أنها سلبية منفعة ، وهى ذاتها تدرك أنها تتلقى التغيرات المتعاقبة عليها دون أن تنتجها .  
ومن مميزاتها أنها تدفعنا فى قوة إلى فرض وجود المحسّات فى الواقع واعتبار هذا الوجود  
أساسا للإحساس بها ، إذ لو لم توجد لما أمكن وقوع الوجود تحت الحس ، فإذا  
كان هذا الانعطاف زائفا فكيف أمكن أن يلقي الله به فى نفوسنا قويا إلى هذا الحد دون  
أن يمنحنا ملكة أخرى لإبانة زيفه ؟ وهنا أيضا تكون الأحقية الإلهية هى الضمان

لإثبات أحقية العالم المحس . بيد أنه ليس من الضروري أن تكون الحسات على نفس الصور التي تمثلها لنا الحواس ، بل ينبغي أن نعلم أنه لما كان دور الحواس عملياً قبل كل شيء ، فلم يكن بد من أن تنبئنا بما هو نافع أو ضار للاحتفاظ بكيئوتنا ، ولكن يجب أن نقرر أيضاً أن الحواس غير قادرة على أن تصلنا إلا بظواهر الحسات ، ولكن الأحقية الإلهية التي تبيح لنا الإيمان بأن إحساساتنا لها عللها في وجودات الأشياء هي تبيح لنا أيضاً الاعتقاد بأن وراء الظواهر التي نحسها حقائق أساسية ، وأن هذه الحقائق أو جواهر الأشياء قابلة للمدركية العقلية .

وإلى هذه الجواهر وحدها قد أتجه ديكارت ليستعين بها في كشف حقائق العالم المحس ، وقد بدأ هذا الاتجاه بعملية تمييز الصفات الأولية عن الصفات الثانوية فقرر أن الأولى هي التي لا يمكن محوها من أخیلتنا بواسطة التفكير والتي هي أبسط وأوضح الفكر التي يمكن أن تكون لدينا عن الحسات كالامتداد. مثلاً ، بينما أن الثانية - كالصور الشخصية والألوان والطعوم والروائح - يمكن محوها من الأخیلة الإنسانية وهو يمثل لهذا بقطعة من الشمع تُحَمَّى فتذوب فتتبخّر ، وفي أثناء كل هذه التغيرات ومن خلال تعاقب الصور المختلفة عليها يبقى شيء واحد وهو امتداد الأجزاء التي تتكون منها ، وإذاً ، فديكارت ينتهي في تحليله الأخير بتقريره أن طبيعة الأجسام في عمومها هي الامتداد طولاً وعرضاً وعمقاً ، وبعد أن يصل إلى هذه النتيجة يشرع في حل مشكلة العالم الظاهري على النحو التالي :

### (١) المادة :

بدأ هذا الحل بشرح المادة ومتعلقاتها فقرر أن العالم المادي هو جوهر ممتد أو هو الامتداد عينه ، وهو ذو كم غير متناه ، لأنه لو كان متناهياً لافتقر إلى ما يحده ، ولا

يمكن أن يحده إلا الامتداد ، ولما كان الامتداد هو الكنه المادى عينه فلم يكن من الممكن أن يكون خارج ذاته ، وبالتالي لم يكن من الممكن أن يحد نفسه . وإذا ، فالمادة لا يحدها شيء . وهى أيضاً متصلة ، وهذا يترتب عليه أن تكون قابلة للانقسام إلى غير النهاية ، وهو ما يصير نظرية الجوهر الفرد غير صحيحة ، وكذلك ينجم عن هذا الرأى جحود الفراغ مادام أن الفراغ هو بُعد بلا مادة ، وبما أن الامتداد والبعد والمادة شيء واحد ، فإن بُعداً بلا مادة ، أو فراغاً يكون مستحيلاً ، وإنما العالم كله ملاء . وقصارى القول إن الفروق التى تميز الكائنات المادية ، هى ما بين أجزائها من مباينات فى الأعداد والأبعاد والحركات . وإذا ، فجوهر الامتداد المتميز بقابلية الانقسام وبالحركة هو هندسى بحت ، وهنا نصل إلى نقطة هامة بقدر ما هى أساسية فى فلسفة ديكارت وهى أنه لا يقبل فى العالم الخارجى غير النواميس الهندسية للحركة ولا يسمح فيه بأى شيء يمت إلى النفس بأدنى صلة ، إذ هو يعتبر أن المزايا الطبيعية المتأصلة فى الامتداد والحركة كافية لتعليل الحياة من حيث هى وشرح خواص المادة دون الحاجة إلى القول بانثاق الحياة عن قوة غير طبيعية كالنفس .

وحينئذ يتساءل الباحث كيف أتت الحركة إلى الامتداد ، لأن المادة من حيث ذاتها صماء جامدة ، ولكى يغير أحد أجزائها مكانه لابد له من دافع ، هو الآخر مدفوع بدافع قبله حتى تنتهى الدوافع إلى الدافع الأول الصادر عن الإله مباشرة . ولما كان كمال الإله - فيما يرى - يستلزم أن يكون ثابتاً لاتسمو إليه الحركة ، فقد استنبط أن الله قذف إلى العالم إبان خلقه إياه بمقدار من الحركة سيظل غير قابل للتغيير ما دام هذا العالم محتفظاً ببقائه ( وهنا ينبغى أن نشير إلى أن ديكارت يرى أن هذا البقاء هو خلق مستمر لا يتخلله أى انقطاع ) . وإذا ، ففى العالم مقدار من الحركة هو دائماً مساوٍ لنفسه ، وهو لا يتلاشى أبته ، وإنما هو ينتقل فقط من جسم إلى جسم ، وقد

تدرك حواسنا ذلك أحياناً ويفوتها إدراكه أحياناً أخرى . ومن هذا يبين أن ديكارت قد لجأ إلى الأسس الإلهية ليعمل بها الحركة ويشرح دوامها<sup>(١)</sup> .

## (٢) نَسْأَةُ الْعَالَمِ الظَّاهِرِيِّ :

أنشأ الله الامتداد ، وهو كنهه مادي واحد ملاء ذوكم غير متناه قد قسمه إلى أجزاء صغيرة لا تنتهى ، وجعلها تدور حول نفسها ، ولكن في اتجاهات متباينة ثم ثبت مراكز كالنجوم الثابتة والكواكب السيارة والمذنبات ، وحول هذه المراكز أدار مجموعات عظيمة من هذه الأجزاء البدائية فنتج من هذا النظام المحكم نوع من الحركة الدائرية يتباين في حدة وصورته مع مستدير أرسطو وهو الذى دعاه ديكارت «*tourbillons*» والذى طالما كان حديث القرن السابع عشر ثم احتفظ الإله - عن طريق إرادة ثابتة - بدوام وجود المادة وبكمية الحركة التى بعثها فيها ، وقد كان ذلك كافياً لتطور العالم آلياً بوساطة نواميس الحركة التى يعملها ديكارت فى دقة ويشرحها فى إسهاب فيوضح كيف أن أجزاء المادة تحتك أو تتكسر أو تنسحق بفعل هذه النواميس الآلية ، وأنها بهذا تؤلف المظاهر المختلفة لعالمنا المادى . ويدعى ديكارت أنه يستطيع أن يعمل بهذه المبادئ الآلية وحدها حياة الكائنات العضوية مادام أن الحياة فى رأيه لا تتعلق بالنفس ، وإنما تعريف النفس عنده هو الفكر وحده ، وهو أجنبي تماماً عن المادة أو الامتداد ، وهو يرى أن الفلاسفة الأقدمين كانوا على خطأ حين قرروا أن النفس هى المبدأ الجوهرى للحياة وأنه ينبغى فى رأيه نبذ كل مذاهب النفس النباتية والإحساسية والناطقة التى قال بها القدماء والمتوسطون ، وأعلن أن علم وظائف

(١) عالج ديكارت كل ما يتعلق بالمادة وخاصياتها ، والحركة وآثارها على الأخص فى كتاب

«*Principes de la Philosophie*» livre II, parag. 4-37.

الأعضاء يجب أن يكون - كعلمى الطبيعة والفلك - علماً آلياً ، وصرح بأن الأجسام الحية مكونة من أجزاء مادية تعمل تبعاً لنواميس الحركة ، وهى ليست فى حاجة إلى أية نفس لتعليل أعمالها . وفى الحق أن كشف « وليام هارفيه » « William Harvey » عن الآلية الحقيقية بالدورة الدموية فى سنة ١٦٢٨ كان لديكارت بمثابة مستند جدير بالتقدير ، إذ أنه أبان أن حركة الدم ليست ناشئة عن قوة النفس ، بل ناشئة عن انكماش القلب الذى يدفع الدم إلى بقية الجسم . وإذا ، فالنواميس العامة للحركة هى سائدة فى داخل الجسم سيادتها فى خارجه ، وبهذا يظهر ديكارت أنه يجب إدراك الجسم الحى على أنه آلة ميكانيكية لا أكثر ولا أقل . وهنا يلاحظ بعض الباحثين أنه إذا كانت هذه الفكرة قد ألفت كثيراً من الضوء على العضلة المتعلقة بهذه المسألة ، فإن إيضاح تفاصيلها يعوزه كثير من وسائل الإثبات ، فديكارت عند ما يبسط نظرية « الأرواح الحيوانية » « esprits animaux » يقرر أنها تيارات من مادة دقيقة تشبه الغازات قد نتجت من الدم وسخنها القلب حتى صارت صالحة للتأثير . وكيفية فعلها أنها - بينما يستمر باقى الدم سالكا سبله فى الأوردة - تصعد متزاحمة نحو المخ فتملأ تضاعيفه وتتفاعل فيه حتى تصيره قادراً على تلقى انفعالات المحسات وهى تنزل عن طريق الأعصاب إلى العضلات .

غير أن هذه النظرية قد اجتذبت فيلسوفنا نحو نتيجة غريبة ، إذ أنه اضطر إلى تأييدها ضد نفور معاصريه الشامل من رأيه . ومنشأ ذلك النفور هو أن هذه النظرية تؤدى حتماً إلى قبول أن جميع حركات الحيوانات وأفعالها تتعاقب بطريقة آلية لا أثر فيها ألبتة للإرادة ، وأنه من غير الممكن أن يكون لها ملكات بها تعرف ذواتها وتميز الحق من الباطل وتساهم فى الخلود ، وإنما هى آلات ميكانيكية محضة . وفى الحق أن ديكارت قد عانى معاناة شديدة فى سبيل تعليل الأفعال الحيوانية بالطريقة الآلية .

### (٣) صلة النفس بالبدن :

وحينما وصل ديكارت إلى هذه الحلقة من سلسلة تعليلاته انتهى إلى الجزم بوجود ثلاثة جواهر ، أولها الكنه الإلهي ، وهو غير مادي وغير متناه ، وكامل ومستغن في وجوده بذاته ؛ وثانيها الجوهر النفساني ، وهو أيضاً غير مادي ولكنه متناه وغير كامل ومفتقر إلى غيره ، وهو الذي يؤلف عالم الفكر لدى الأناسي ؛ وثالثها الجوهر الامتدادي ، وهو مادي ناقص متناه من جهة الزمان ، غير متناه من حيث الكم ، ومنه صنعت جميع الأجسام .

والأول من هذه الجواهر - وهو الجوهر الإلهي - هو الذي يدبر بعنايته كل ماعداه ؛ وثانيها هو طبيعة نفسانية مجردة في أصلها زودت بخاصية الخلود ؛ وأما ثالثها ففيه الاستعداد لجعل الجسم الإنساني موضوعاً للجوهر الثاني ، أو محلاً للنفس . وإذا كانت النفس البشرية حالة في الجنم أو كان الجسم موضوعاً لها ، فمعنى هذا أن الصلة بينهما متينة الأواصر ، وهذا هو الذي يصرح به ديكارت ، إذ يقرر أن النفس متصلة بالبدن أثناء الحياة اتصالاً قوياً وأنهما يتبادلان التأثير والتأثير بنوع ما . ولكي يوضح كيف ينتج هذا التأثير المتبادل هو يعتمد حيناً على أحداث محددة ، وتارة أخرى يعرض نظريات سواء أكانت خصبة أم جريئة مخاطرة ، ولكنه على الدوام يستلهمها من الفكرة الآلية التي أعلنها عن الحياة .

يعين فيلسوفنا الموضع الذي تتخذه النفس مقراً لها من الجسم الإنساني ، وهو الغدة الصنوبرية « glande pinéale » القارة في مقدمة المخ ، وهذه الغدة قد تصدم النفس حيناً فتحرك « الروح الحيوانية » وقد تصدم النفس الغدة متأثرة بفعل « الروح الحيوانية » حيناً آخر .

بيد أنه إذا كانت الغدة الصنوبرية مقراً للنفس فليس معنى هذا أن تلك الغدة

هى الملتقى الوحيد لمهاسة النفس والجسم ، فديكارت قد استعار عبارة أرسطو وصاغ فيها نفى هذا الاحتمال ، إذ أعلن أن النفس ليست قاطنة فى موضوع واحد من البدن كـ « الربان فى سفينته » ولكنها فى الحقيقة متصلة به كله <sup>(١)</sup> ، هى مرتبطة بل ممتزجة به إلى حد أنها تؤلف معه كلاً واحداً <sup>(٢)</sup> ، بل قد ذهب إلى ماهو أبعد من ذلك فقرر أن النفس والبدن يُكوّنَانِ معاً اتحاداً جوهرياً . ولاجرم أن هذا هو مذهب أرسطو مع الاحتفاظ ببعض المفارقات بينهما ، مجملها أن أرسطو والمدرسين يمنحون النفس وظائف عضوية ، بينما أن الأمر عند ديكارت منحصر فى الثنائية دون أن يعترف لهما باتحاد حقيقى ، ومن ثم كانت معضلة صلة النفس بالبدن من أغمض جوانب الفلسفة الديكارتية ، إذ يبدو للوهلة الأولى أن ديكارت متناقض فى هذه الفكرة ، وسرى فى النقد الذى وجه إليه فيما بعد وفى رده على هذا النقد مايجلو لنا هذه المعضلة بعض الشيء .

## د — فلسفته العملية أو الأخلاق

### (١) الأخلاق التقليدية :

عندما اختار ديكارت الشك العام أساساً للصدور عنه فى فلسفته استثنى الأخلاق فأعلن أنه يتمسك بها مؤقتاً إلى أن ينتهى من وضع قواعد منهجه ، فإذا أتم هذا المنهج عاد إلى الأخلاق فر بهامن خلال أسانيده واحتفظ منها ، بعد التصفية ، بكل حق صالح للخلود . ولقد صرح بأن مايقبله ابتداء من الأخلاق التقليدية المألوفة هو المبادئ الآتية :

(1) Traité des passions de l'âme, art. 30.

(2) Sixième Méditation métaphysique.

(١) ألتمسك بتقاليد بلاده . (٢) أعمل في حزم على تنفيذ كل ماقرت عليه إرادته . (٣) محاولته دائماً قهر نفسه بدلا من محاولته قهر القدر وإخضاع رغباته للنظام الكونى ، وتذكُّرُه أن تفكيراتنا هى الشئ الوحيد الذى يكون تحت سلطاننا غير أنه فيما بعد حينما نشر آراءه الفلسفية تردد كثيراً فى مجابهة المعضلة الأخلاقية وسر ذلك أنه كان على يقين من أن رجال الدين الذين كانوا لا يزالون يهاجمون فلسفته الطبيعية فى عنف سوف لا يجاملونه فى آرائه الأخلاقية لاسيما وأن هذه الآراء - فى مجملها - مبنية على دعامتين أساسيتين ، أولاهما الحالة الصحية للبدن ، وثانيتهما طائفة من المبادئ الرواقية الوثنية التى لا تروق الأخلاقيين المسيحيين .

لهذا لا نكاد نعثر على آرائه الأخلاقية - إذا استثنينا بضع ملاحظات مثبتة فى «رسالة أهواء النفس» - إلا فى رسائله إلى الأميرة إيليزابت البالائينية، وإلى كريستينا ملكة السويد ، وإلى شانو ، سفير فرنسا فى السويد .

## (٢) الخبر الأعلى :

وأياماً ما كان فإننا نستطيع إجمال آرائه عن الخير الأعلى فيما يلى :  
يوجه ديكارت بديا إلى نفسه هذا السؤال : ما هى الوسائل التى تعلمنا الفلسفة إيها لنصل بفضلها إلى الخير الأعلى الذى تنتظره النفوس العامية عبثاً من وراء الأشياء المادية ؟ ثم يجيب عليه بقوله : يجب أن نقرر قبل كل شئ أننا لا نستطيع اللجوء بالخير الأعلى إلا من دوائر أنفسنا ، ولذلك ثلاث وسائل ، أولاهما المعرفة الجليلة للخير ، وثانيتهما الإرادة الحازمة ، وثالثتها نبذ الرغبات والأمانى التى ليست فى مقدورنا .

ومن هذا يبين أن الخير الأعلى هو السكينة النفسية التامة ، ويمكن الحصول على جزء من هذه السكينة بمعالجة الأبدان ، لأن الأهواء التى تقذف بالاضطراب فى



أفكارنا تتعلق من بعض نواحيها بالحالة الصحية . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ينبغي أن تتدخل الإرادة لتجعل السيادة في النفس للمعرفة العقلية إلى حد أن «الأرواح الحيوانية» تطيعها في إذعان . وهذه الإرادة ذاتها هي التي تمكن النفس من قهر الأهواء<sup>(١)</sup> التي تحدث في دوائنا الاضطراب بحملنا على احترام الخيرات الظاهرية ، وهي أيضاً التي تلزمنا بالوقوف عند حد المسرات النفسانية التي هي خالدة كالنفس لأنها مؤسسة على الحقيقة وناجمة عن المعرفة . ولا ريب أن أسمى أنواع المعارف معرفة الله على أنه موجود كامل خالق لكل شيء . وتليها معرفة النفس على أنها جوهر مختلف عن البدن ، وبعد ذلك تأتي مرتبة معرفة العظمة الكونية التي تهدم تلك العقيدة الزائفة التي تعلن أن كل شيء قد وجد من أجل الأرض ، وأن الأرض قد وجدت من أجلنا ، بينما أن المعرفة الحقة ترشدنا إلى أن نعتبر أنفسنا جزءاً من كل ، سواء أكان هذا الكل أسرة أم جماعة أم دولة أم كونا ، وتأمرنا أن نقدم الصالح العام على المنفعة الخاصة .

غير أنه - لكي يظفر المرء بالمسرات الداخلية - ينبغي له أن يعرف كيف يميز ما هو في دائرة سلطته عما هو خارج عنها . وفي الحق أن ما تتصرف فيه إرادتنا هو وحده الذي يعتبر تحت سلطاننا ، وأن الإنسان المزود بكرم السجية - وهو مفتاح كل الفضائل فيما يرى ديكارت - يشعر بأن لديه القدرة على تحقيق عظام الأمور ، ولكنه في الوقت ذاته يدرك أن طبيعته محدودة .

---

(١) يعرف ديكارت الأهواء بأنها عواطف أو انفعالات تشعر النفس بوجودها فيها ، وهي ناشئة على الأخس من المشاعر الآتية عن طريق موضوعات الحواس ، وهي إذ تتعلق بالحسّات فلايس ذلك لمعرفتنا إياها بل لشعورنا بما فيها من خير وشر لأبداننا . ويعين ديكارت من هذه الأهواء ستة أساسية ، وهي : الإعجاب والحب والبغض والرغبة والسرور والحزن .

على أن ديكارت لا يرى أن العواطف النفسية كلها سيئة أو متساوية ، وإنما هو يرى أنها درجات بعضها فوق بعض ، وأن أسماها وأنفعها هو الحب العقلي المتطلع إلى الله والذي لو اعتنى به العقل على صورة تلائم طبيعته لأمكن أن يكون أقوى العواطف كافة وأن ينتج خير الثمرات ، لأن ديكارت يرى - في الجانب الأخلاقي كما في الجانبين الطبيعي والمابعد الطبيعي - أن العقل لا يصل إلى أسمي مراتبه إلا في فكرة الموجود اللامتناهي أو المبدأ الأعلى . وفي هذا تمتاز فلسفة ديكارت - كسلك فلسفات القرن السابع عشر - بطابع مزج الاتجاهين العقلي والتنسكي .

### (٣) الحرية الفردية :

ينصب ديكارت نفسه كمثل أعلى للدفاع عن مبدأ الحرية البشرية فيقرر أن النفس ليست فكراً فحسب ، بل هي حرية أيضاً ، وهو في هذا يقول : « أنا لأوقن بأى شيء ولا أجحد أى شيء بالعقل وحده ، ولكنى أدرك فقط فكر الأشياء التي أستطيع أن أوقن بها أو أن أجحدها <sup>(١)</sup> » . أى أن الإرادة وحدها هي التي تصدر أوامرها بالتصميم على ما أدركه العقل ، وبهذا يكون العقل ذاته خاضعاً للإرادة من بعض الوجوه <sup>(٢)</sup> . وهذه الإرادة هي ملكة إيجابية تحدد موقفنا من الأمرين المتعارضين وترجح اتجاهنا نحو أحدهما أو نحو الآخر ، أى تلزمنا بأن نوقن بالشئ أو نبحده ، وأن نتبعه أو ننبذه <sup>(٣)</sup> .

يبد أن ديكارت - بعد هذا الجزم بالحرية الفردية - يقرر أن الإنسان لو عرف دائماً في جلاء ما هو الحق ، وما هو الخير ، لما كان لديه أى مجال للتردد في اختيار ما يفعله ولكن من المستحيل عليه أن يفعل الشر ، إذ أن الإنسان لا يأتى إلا عن طريق الجهل

(1) 4ème Méditation Métaphysique.

(2) Principes de philosophie, livre I, para. 34.

(3) Lettre au Père Mersenne, édition V. Cousin, t. VI, p. 134.

ومعنى هذا أن ديكارت يكون فى هذه النظرية قد رجع إلى رأى أفلاطون . ولقد لح بعض الباحثين المحدثين فى هذا الرأى شيئاً من التناقض ولو فى الظاهر على الأقل ، ولكنهم لو تأملوا فى نصوص هذا الفيلسوف لتبين لهم عكس ما محوه وحكموا به على عجل ، إذ أنه يقول فى هذا الصدد ما يأتى :

حقاً إننا - تجاه اليقين - لانستطيع رفض القبول والرضى ، ولكن الإرادة الحرة وحدها هى التى بعد الامتحان تقرر ذلك اليقين ، وبهذا تكون هى التى تحدد موقفها بنفسها ، ويكون هذا اليقين من بعض جوانبه مثوبة لها على مجهودها الذى بذلته فى إجادة الانتباه التى هى منشأ انقذاف الحقيقة إليها . وقصارى القول فى هذا الشأن أن اليقين يحدد موقفنا ، ولكن هذا التحديد لا يفقدنا أى شىء من الحرية ، لأننا نستطيع أن نتحول عن هذا اليقين بسبب عدم تنبهنا ، وفى هذه الحالة نخضع قوة على الشر وسوء الصنيع ، ولأن الاتجاه إلى الحق يستوجب التقدير دائماً ، وما هذا إلا لأن المتجه قبل سلوكه هذه السبيل كان مستمتعاً بكامل الحرية فانتقى بمحض اختياره ترجيح هذا الاتجاه على ضده . ولأنه لا يوجد شىء يستطيع أن يهزم فى أنفسنا تلك الرغبة الحادة فى دوام إحساسنا بالحرية وفى متابعة التدليل على وجودها فى دوائنا ، وقد يصل ذلك بنا إلى حد أن نتحرف عن خطة لا يضح أخلاقياً سلوك ضدها ، ونسلك هذا الضد متى كان من الممكن سلوكه من حيث ذاته ، وتتبعه فى سهولة ، بل فى رغبة وشوق ، لأننا دائماً أحرار فى الحيلولة بين أنفسنا وبين متابعة خير جلى الخيرية ، أو فى منعها من قبول حقيقة يقينية مادام أن هذا يجعلنا نعتقد أن من الخير أن ندلل بذلك المسلك على حقيقة حرية إرادتنا (١) .

## هـ - نقاش وجدل

كان لهذه المنتجات الديكارتية التي امتازت بشئ غير يسير من الخصوبة والابتكار أنصار متحمسون لا يندرجون تحت حصر ، ولكن هذا لم يمنع من أن يكون لها خصوم يحملون عليها في عنف ويسددون إلى نواحيها المختلفة سهام النقد القاسى ، وقد اتجهت طائفة من هذه المآخذ إلى المنطق أو إلى المنهج ، وأخرى إلى مابعد الطبيعة وثالثة إلى الطبيعة ، وسنجد هنا أهمها وأجدرها بالعناية ، وإليك البيان :

### (١) نقد المنهج :

يأخذ النقاد - ولا سيما ليبنيز - على منهج ديكارت ماقرره في مطلعته من أن الحق هو ما كان جلياً في العقل ، إذ أن من الطبيعي أن يرى الضال أن أضالته حقيقة جلية ، وهذا يتطلب منا البحث عما نميز به الجلاء الحق من الجلاء الزائف . نعم إن ديكارت يقرر أن القضايا التي تبدو للعقل جلية متميزة والتي لا يجد العقل منفذاً للارتياح فيها عند ما ينظر في أسسها كما ينبغي ، هي وحدها الحق التي تصلح لأن تكون دعامة للعقل . غير أننا نسائل فيلسوفنا قائلين : كيف نعرف أن العقل نظر في هذه القضية أو تلك كما يجب ، وأنه لم يضل أثناء نظره فيها بوساطة جلاء زائف ؟ . ويضيف ليبنيز إلى هذا الاعتراض قوله : إن ديكارت في قاعدته هذه يشبه أحد الكيميائيين الأقدمين إذ قال لتلميذه يوما : خذ ما يجب أخذه ، واعمل فيه ما يجب عمله ، فانك ستظفر بما تشتهي . وهكذا ديكارت حين يقول : لا تقبل إلا ما هو جلي ( أى لا تقبل إلا ما يجب قبوله ) وقسم المشكلة إلى أجزاءها الضرورية ( أى إعمل ما يجب عمله ) ورتب أجزاءها ترتيباً تاماً ( أى رتب الترتيب الذي يجب ) .

وأخيراً يختم لينينز نقده بهذه العبارة اللاذعة : « هاهو ذا المنهج الشهير الذى يقدم إلينا بدل الكنز فخا » .

## (٢) اعتراضات على ما بعد الطبيعة :

(١) كيف يوجد عن طريق المفارقة للالاه - وهو الجوهر غير المادى وغير المتناهى - عالم مادى ، وأية حقيقة يمكن أن يحتويها هذا العالم ؟ . وهنا لم يكن للديكارتيّة بد من أن تهوى فى التنسك الذى كانت روح العصر تساعد عليه لشمول عقيدة الإيمان بالقوة المطلقة إياه .

(ب) هل من الأمور المشروعة لدى العقل أن يعزو قيمة ميتافيزيكية إلى الحدس فى ذلك المبدأ المجهود : « أنا أفكر ، إذاً ، أنا موجود » « Cogito ergo sum » . وهل فى هذه التجربة الداخلية نستحوذ حقاً على درجة الإطلاق فى الجوهر المفكر كما يزعم ديكارت ؟ لقد اعترض على هذا المبدأ داود هيوم « David Hume » فقرر أن ما اعتمد عليه ديكارت ليس إلا أحد الأحداث العادية التى لاتصلح لأن تكون مستنداً عقلياً ولكن « كانت » ذهب فى نقده إلى ما وراء ذلك ، إذ قرر أن كل آراء ديكارت العقلية لاتعتمد إلا على أقيسة فاسدة « paralogisme » وهذه الأقيسة تتكون من السير بنا - فى أنا أفكر ، إذاً ، أنا موجود - من « الأنا » الذى ليس سوى موضوع منطقي لكل تصوراتنا إلى « الأنا » ذى الوجود الذاتى أو إلى الجوهر الذى ينقلنا إلى عالم « الفيذاته » « Noumènes » . على أن هذا الأنا فى « أفكر » ليس حدسا ولا هو أحد المفاهيم الذهنية ، وإنما هو إدراك بسيط يرافق المفاهيم ... هو مقولة أساسية توضح وحدة الفكر ، وبالإجمال هو صورة بلا مادة ، وبالتالي هو لا يستطيع أن ينتهى بنا إلى الإيقان بأى وجود كالذى انتهى بنا إليه حين أعلن قائلا : « إذاً

أنا موجود » . ثم يختتم « كانت » نقده بقوله : « إذا كانت المادية عاجزة عن تحليل الوجود ، فإن العقلية ليست أقل منها في ذلك عجزاً ، والنتيجة الحتمية لهذا هي أنه من غير الممكن أن نعرف - بأية وسيلة كانت - شيئاً من جوهر النفس البشرية فيما يتعلق بوجوده المفارق <sup>(١)</sup> » .

(ج) يتعلق هذا الاعتراض بصلة النفس والبدن كجوهرين متباينين ، ومجمله أن النقاد يسألون فيلسوفنا : كيف يمكن أن النفس - وهي غير مادية - تصدم الغدة الصنوبرية؟ وكيف أن حركة الغدة تستطيع أن تنشيء التفكير في النفس عندما تصدمها هي الأخرى بدورها؟ . ولقد أوردت الأميرة إيليزابيث على ديكارت هذا الإشكال من قبل في رسائلها إليه حين أعلنت أن إيمان المرء بمادية النفس أهون عليه من أن يتصور كيف أنها - مع كونها غير مادية - تستطيع أن تحرك المادة وتتحرك بها .

ولا ريب أن بسط المشكلة على هذا النحو يجعلها غير قابلة للحل ، بل إن ديكارت يعترف بذلك إذ يصرح في أحد ردوده على تلك الأميرة بأن من لا يفلسف لا يرتاب مطلقاً في أن النفس والبدن يتبادلان التأثير والتأثير ولا يؤلفان إلا كائناً واحداً ولكن من غير الممكن أن يحدد الفيلسوف تباينهما وتبادلها التفاعل في الوقت عينه ولا أن يوفق بين هاتين الظاهرتين ، وإذاً ، فليس في هذه المعضلة مجال للتفلسف . ومن إجاباته على نظائر هذا المأخذ قوله : ليس في مُمكنة أى تعقل ولا أى تشبيه أن يعلمنا كيف أن الفكر - وهو غير جسماني - يستطيع أن يحرك الجسم ، بيد أن التجربة اليقينية الجلية تنبئنا بهذا في كل يوم ، وذلك أحد الأشياء التي ينبغى فهمها بذاتها والتي لا تكاد تشبه بشيء حتى تصير مظلمة <sup>(٢)</sup> .

(1) Kant, Critique de la Raison pure, traduction Tramesaygues p. 324-352.

(2) Descartes, Réponses aux 4ème objections.

(٣) نقد الطبيعة :

يأخذ العلماء الطبيعيون — ولا سيما لينينز — على ميكانيكية ديكارت ما يلي :

أ — إنه قد جعل من الامتداد جوهر الجسم نفسه ، ولو أنه لا يوجد في الجسم غير الامتداد لأمكن أن يحرك أصغر الأجسام أكبر سواكنها حركة توازى حركته في سرعتها دون أن يفقد هو شيئاً من سرعته ، وبهذه الحالة يظل جمود بعض المواد ومقاومتها الحركة غير ممكنى الشرح والتعليل .

ب — إنه قد اصطدم باستحالة تصيير المادة إلى عناصر تكون في الوقت نفسه واقعية وبسيطة لأن هذه العناصر لو كانت واقعية لوجب أن تكون قطعاً مادية ، ولو كانت كذلك لكانت ذرات ، ولكن القول بامتدادها يقتضى تركيبها من أجزاء وهذا يتعارض مع القول ببساطتها . ولو كانت بسيطة حقاً لكانت قطعاً هندسية ، وهذا يستلزم ألا يكون لها امتداد ، وبالتالي يستلزم أن تكون مثالية بمحة أى ليست واقعية .

ج — إنه عجز عن إيضاح منشأ الحركة إلا حين استعان بـ « ضربة إصبع الخالق » لتزويد المحركات بالقوة على حد تعبير « پاسكال » « Pascal » . ويرى مورد هذا الاعتراض ، فوق ذلك ، أن ديكارت قد أخطأ حين قرر أن كمية الحركة ثابتة في العالم إذ الحقيقة أن الثابت هو القوة ، وأن ثبات الحركة ناتج من ثباتها .

## أشباع الديكارتية وخصومها

تمهيد:

كانت الفلسفة الديكارتية فلسفة القرن السابع عشر كله كما أسلفنا وعلى الأخص في فرنسا وهولاندا ، وكان لها أنصار كثيرون من صفوة قادة الفكر ، بل كان لها أشباع من عظماء رجال اللاهوت المفكرين كـ « بوسويه » Bossuet و « فينيلون » Fénelon . وهما من أكبر عقليات الكنيسة إذ ذاك ، غير أنه قد شذ في ذلك من الطوائف الدينية اليسوعيون والبروتستانت الذين حاربوه بقوة ، ولا ريب أن سبب ذلك هو آراؤه الطبيعية .

ولقد كان من المحتوم أن يجد الباحثون في هذه الفلسفة المتشعبة مصادر اختلاف وجدل من شأنهما أن ينتجا مذاهب متباينة بل متعارضة ، وقد كان هذا بالفعل . وفوق ذلك فقد لجأ بعض الأحرار من أشباع هذا المذهب إلى تحوير أو تأويل بعض نظرياته ، ليلائموا بينها وبين تيار الفكر الجديد ، أو ليقفوا بينها وبين آراء الناقدين والمعارضين . ومن أهم هذه التحويرات التي استرعى أنظار المفكرين إذ ذاك نقطتان أساسيتان وهما :

الأولى : معضلة الروابط بين الجوهر الإلهي المطلق اللامتناهي ، والجواهر الكونية المتناهية وعلى الأخص الامتداد ، وكيف أن موجوداً مطلقاً يمكن أن يوجد كوناً متناهياً ؟ نعم إن ديكارت لم يلحق الامتداد الذي هو جوهر الكون المتناهي بالإله صراحة ، ولكن ما دام يعتبره إحدى الحقائق ، فكيف تبين الحقيقة المتناهية عن الحقيقة العليا الكاملة غير المتناهية .



والثانية : مشكلة الصلات بين النفس والجسم ، وهما جوهران متباينان تبايناً أساسياً ، ولكنهما مع ذلك في تفاعل متبادل . ولقد كانت هذه النقطة موضع جدل بين التلاميذ رغم أن الأستاذ نفسه قد أعلن أنه لا مجال فيها للتفلسف كما أننا ذلك في موضعه .

قادت النقطة الأولى بعض التيارات الديكارتية إلى التنسك، ليستعينوا به على حل مشكلتها ، وانتهت النقطة الثانية ببعض الآخر من التلاميذ إلى تضيق حدود المعرفة إلى حد الاقتصار على التدليل على سلاسل الظواهر الخارجية والتصريح بأن الروابط الداخلية غير قابلة للفهم . وسرى التيار الأول عند مالبرانش ، كما سرى آثار التيار الثاني عند غيره من أشياع هذا المذهب وخصومه .

#### ١ - مالبرانش Malebranche

##### (١) حياته ومؤلفاته :

ولد « مالبرانش » في باريس سنة ١٦٣٨ وكان والده سكرتيراً للملك لويس الثالث عشر ، وله عشرة أولاد آخرهم مالبرانش ، فاعتنى بربيته وأفرغ جهده في تثقيفه وتهذيبه .

وكان هذا الشاب ميالاً إلى العلم ، مفطوراً على حب الدرس والمطالعة بالرغم من انحراف صحته وضآلة قوته منذ نعومة أظفاره ، فدرس في « السوربون » الدين والفلسفة على اختلاف مذاهبها ولا سيما فلسفة أرسطو ، وقد قذفت المصادفة السعيدة إليه بكتاب « بحث في الإنسان » لديكارت فتأثر به تأثراً عميقاً ، بل هو الذي ألهمه كثيراً من نظرياته الفلسفية .

وقد كان مالبرانش يزعم أنه مثل ديكارت متفزز مما يراه من سخف النظريات وجود الأساتذة وركود الحركة العقلية في ذلك الحين واقتصار المتفلسفين على المحاكاة والتقليد، وهو لهذا يقول : « إنه لمن المدهش أن تصبح الفلسفة - وهى التى يجب ألا يسود فيها إلا حكم العقل - خاضعة لسلطان أرسطو ، مقلدة آراءه التى صيرها الأساتذة الجهلاء غير مفهومة . أما الشعائر الدينية فبدل أن كان يجب الرجوع فيها إلى الكتاب المقدس وحده أصبحت مزيجاً من المناقشات الصبائية والمجادلات الفارغة التى لا تجدى شيئاً .

وبعد عشرة أعوام قضاها فى الدراسة الفلسفية المتبحرة بدأ حياة التأليف العلمى فكتب مؤلفه القيم « ألبحث عن الحقيقة » وهو مجلدان ، وقد نشر فى سننى ١٦٧٤ و١٦٧٥ . وفى سنة ١٦٧٦ نشر « المحادثات المسيحية » . وفى سنة ١٦٨٤ نشر كتاب « تأملات مسيحية » . وفى سنة ١٦٨٥ نشر « رسالة فى الأخلاق » . وفى سنة ١٦٨٨ كتب بحثاً جليلاً فيما بعد الطبيعة . وقد أمضى مالبرانش سنين عدة فى محاربة « الجانسنيستين » الذين أحنقهم عليه مهاجمته إياهم حقاً دفع أحد مشاهيرهم إلى معاداته وهو : « أرنو » « Arnauld » الذى لجأ إلى « هو لاند » وأقام فيها يشهر بفيلسوفنا ويكتب ضده كتابات عنيفة يبين فيها ما كان يسميه « ضعف مالبرانش وتناقضه » وفيما بين سننى ( ١٦٧٢ و ١٦٩١ ) ارتبط مالبرانش بصداقة متينة مع « لينيز » وأخذاً يتراسلان ويتبادلان الفكر والآراء زهاء تسعة عشر عاماً .

غير أن حبه للراحة والهدوء كان لا يتفق مطلقاً مع تلك الخصومة الحادة التى اضطرت ناراها بينه وبين كبار المفكرين فى عصره أمثال : بوسويه ، وميران ، وعلى الخصوص أرنولد خصمه العنيف ، فلم يسعه إلا أن يغضى عن النضال والجدل القوى وأن يفرض عدم وجود تلك الحملات العاتية .

وأخيراً توفي مالبرانش في سنة ١٧١٥ بعد أن أمضى شيخوخة هادئة سعيدة ، لأنه كان متفائلاً طيب القلب إلى حد البساطة والسذاجة أحياناً .

## (٢) فلسفته :

### تمهيد :

كانت الغاية المثلى التي يرمى إليها مالبرانش في منتجاته هي العمل على سد تلك الثغرة التي تركها ديكارت في فلسفته بتجنبه الاستعانة بالعناصر الدينية في تكوين مذهبه ، وتلك فكرة عامة كان أفذاذ المفكرين من رجال الدين مؤمنين بها إلى حد أن أعلنوا أكثر من مرة أن فلسفة ديكارت لودنت من العقيدة واستلهمتها بعض أفكارها بلغت مرتبة الكمال .

ولهذا قضى مالبرانش شطراً من حياته في محاولة التوفيق بين الأفلاطونية الأجوستانية وبين الفلسفة الديكارتية . ولقد راقته - أثناء هذه الدراسة والموازنة - نظرية 'المثل أو الجواهر الأبدية' ، بل قد افتتن بها إلى حد أن خيل إليه أن القديس أوجوستان Saint-Augustin كان أنقى فهماً وأدق نظراً من ديكارت ، وهو في هذا يقول : إن هذا الفيلسوف لم يفحص طبيعة الفكر في عمق ، وإن القديس أوجوستان قد فهم الطبيعة الحقة للعقل خيراً منه ، أما هو فقد كان إدراكه لطبيعة الجسم أكثر دقة .

ومن ثم أراد مالبرانش أن يجمع هاتين الوجهتين بل قد انتهى به الأمر إلى أن اقتنع بأن ميتافيزيكية القديس أوجوستان السامية لم تصنع إلا لفلسفة ديكارت الطبيعية وأن طبيعة ديكارت لم تنشأ إلا لما وراء الطبيعة الأجوستانية .

## نظرية الكشف بالبر : La vision en Dieu

يصدر ما لبرانش في مذهبه - كما فعل ديكرت - عن ملاحظة نفسية ، أو عن ظاهرة من ظواهر العقل ، وهي التفكير ، ولكنه لا يلبث أن يهجر العالم الأرضي ويطير على أجنحة « المثل » إلى سماء ما بعد الطبيعة فلا يؤسس نظره على مبدأ العقل الفردى ، وإنما يؤسسه على مبدأ العقول . وسر هذا - فيما يرى - هو أن العقول البشرية خاصة ومحدودة ، بينما أن تفكيراتنا تنم عن عمومية العقول وثباته ، ولذلك كانت الأحداث الحسية شخصية والمعقولات عامة ، فالألم الذى أحس به ليس له أدنى وجود عند غيرى ، ولكن الحقائق التى أراها فى جلاء ليست حقائق بالنسبة إلى شخص ، وليست خاصة بذاتى كما كان الألم . وإذا ، فهناك عقل عام يضىء دوائنا جميعها ، وإلا فمن أين تأتى إلينا عمومية التفكير ؟ أما من تلقاء أنفسنا فذلك محال مادمننا لسنا إلا كائنات فردية . على أن كنه النفس - وهو فى ذاته مجهول لدينا ، بل غير قابل للمعقولة - لا يمكن أن يكون نورنا المرشد ، ونحن لا نعرف عنه شيئاً إلا بوساطة ذلك الضوء الذى نبحث عن منشئه .

الحق أن هذه العلة العليا الكاشفة لكل هى الإله ، وأن عقولنا ليس لديها أى نور ولا أية قوة فكرية إلا ما تتلقاه مباشرة من لدن هذا الوجود اللامتناهى . ولما كان من غير الممكن أن يتمثل الخاص والمتناهى والحسنى ذلك الكنه العام ، فقد لزم ألا تتمثله إلا فى ذاته . وعلى هذا يكون الإله الحاضر فى دوائنا هو المشتمل فى ذاته - كما قرر ذلك بحق أفلاطون والقديس أوجوستان - على جميع مثل الكائنات ونماذجها . وإذا ، فالإله « هو العقل الذى يرشدنى بوساطة المفكر العقلية ، النقية التى يبعثها ، فى وفرة ، إلى عقلى كما يبعثها إلى عقول جميع بنى الإنسان » . وبهذا يكون العقل البشرى ،

من حيث طبيعته مرتبطاً بالإله أكثر من ارتباطه بالبدن، ولا يكون البعد الرتبي غير المتناهي بين الوجود الأعلى والعقل الإنساني مانعاً من أن يكون الإنسان متصلاً به اتصالاً مباشراً ووثيقاً .

يتحقق اتصال النور الإلهي بالعقول المخلوقة دائماً بوساطة فكرة ، وهي فكرة اللامتناهي الأولية التي تحتوى الامتداد العقلي<sup>(١)</sup> . وهذه الفكرة التي تحتوى كل الحقائق توجد لدينا ولو لم نفكر فيها ، بل قبل أن تتحقق فينا القدرة على التفكير ، ولهذا ينبى القول مع ديكارت بأن النفس تفكر دائماً ، وليس هذا فحسب ، بل إن فكرة الإله اللامتناهي تشع بطريقة مباشرة في الفكر البشرى الذى هو جوهر الإنسان ذاته ، وتبعاً لهذا لا تكون جميع أفكارنا الخاصة إلا صوراً أو محاكاة لهذه الفكرة الأساسية الممتازة . وأكثر من هذا أن مالبرانش يصرح بأنك « لم تكن لتستطيع التفكير ألبتة في هذه الصور المجردة من الأجناس والأنواع لو أن فكرة اللامتناهي غير القابلة لمفارقة عقلك لم تكن قد ارتبطت ارتباطاً طبيعياً بالفكر الخاصة التي تدركها » ومن هذا ينتج « أن فكر الأشياء سابقة على إدراكنا إياها . » أما الانفعالات التي محدثها الكائنات الظاهرية في حواسنا كالألوان والطعوم مثلاً فلا ترتفع إلى مستوى الفكر ، وإنما هي تظل بالنسبة إلينا في دائرة الإحساس .

وقصارى القول إننا - في إطار الفكر - نرى كل شيء في الإله ، ولكن بطريقتين مختلفتين ، أولاهما مباشرة ، وبها نرى الحقائق الضرورية والروابط الرياضية والقوانين الخلقية . وثانيتهما بواسطة ، وبها ندرك الكائنات الجسمانية ، وهذه الواسطة هي

---

(١) يقرر مالبرانش أن الامتداد العقلي - وهو الجوهر الحقيقي لكل الكائنات المادية دون أن يكون هو نفسه مادياً - موجود في مفهوم الذات الإلهية مادام أن الامتداد حقيقة ، وأن جميع الحقائق توجد في مفهوم اللامتناهي .

فكرة اللامتناهى . غير أنه لما كانت الوحدة الإلهية المطلقة تقتضى ألا يوجد تمايز بين  
الفكرة الإلهية والحقيقة الإلهية ، فقد لزم أن يكون كشف الفكرة الإلهية هو كشف  
الإله ذاته . وقد أحس مالبرانش فى هذا الموضع من فلسفته بحروجة موقفه وخشى  
أن ينزلق إلى مبدأ وحدة الوجود ، فجعل يدافع عن نفسه ويبذل مجهوداً عظيماً للتبرؤ  
من هذا المبدأ بمحاولة إبراز الفرق بين العقل الإلهى والعقل البشرى ، ولكنه لم يكن  
فى حاجة إلى هذا المجهود ، فحسبه تصريحه بأن الإنسان تبكشفت له فكرة اللامتناهى ،  
وأن هذه الفكرة هى فى الإله ، وأن الوحدة والبساطة تقتضيان أن تكون هى الإله  
ذاته أو قوله : « ... وهكذا إذا اتبعنا شعورنا نقرر أننا - حين نرى الحقائق الخالدة -  
نرى الله ذاته ، ولكن ليس معنى هذا أن تلك الحقائق هى الله ، وإنما الفكر التى تتعلق  
بها تلك الحقائق هى فى الإله ... وكذلك نحسب أننا نعثر فى الإله على الكائنات  
الحائلة والقابلة للفساد ، وذلك لأن هذا لا يستلزم وجود النقص فى الإله ما دام أن  
حسبنا أن يرينا الله فى مفهوم ذاته ما له ارتباط بتلك الكائنات » (١) .

هذا هو محمل نظرية الكشف بالإله التى تصرح بأن الإنسان لا يعرف - بطريقة  
مباشرة - الكائنات المخلوقة ولا النواميس التى تدبرها ، وإنما هو يعرف فقط فكرة  
هذه الكائنات أو تلك النواميس التى هى فى مفهوم ذات الله والتى هى نتيجة منطقية  
لتقاليد بعيدة المدى بدأها أفلاطون ثم استأنفها القديسان : أوجوستان ، وبونافانتور  
وظلت تتابع سيرها حتى جاء مالبرانش فأراد أن يحدد فى دقة طريقة هذه الإضاءة  
التي تشع على العقول البشرية من لدن الحقيقة الإلهية ، وبالإجمال أراد أن يحدد فائق  
بنفسه - بسبب محاولة هذا التجديد - فى مآزق مليئة بالمصاعب والعقبات .

### مذهب الفرصية : L'occasionalisme

أما كيف يمكن أن تنزل الفكر - فيما يرى فيلسوفنا - من لدن العقل الإلهي إلى صفوف الحقائق الواقعية الحسية ، فذلك ما يدعوه بسر الخلق ويجابهه على النحو التالي :

يقرر بديا أن كيفية الخلق هي بالنسبة إلينا مستحيلة الاكتناه ، لأن الإله إذا كان يبيح لنا معرفة بعض الفكر عنه ، فإنه لا يسمح لنا بالمساهمة في معرفة كيفية فعله ، وهي لهذا كانت مجهولة لدينا ، وستظل كذلك أبدا ، وكل مانستطيع تقريره في هذا الشأن هو أنه علم بالمادة وخلقها ، وأنه يؤثر فيها ، وحسبنا هذا ، أى أن معرفة شؤون السلسلة الداخلية للكائنات متعذرة علينا ، ومن ثم سنكتفى بمحاولة شرح سلسلة الأحداث الخارجية التي تبدو لنا . وفي هذه النقطة لا يختلف مالبرانش عن ديكارت ، إذ يرى مثله أن ما يجري في العالم المادى لا يتم إلا بطريقة آلية ، وهو يوافقه أيضاً في القول بوجود ثلاثة جواهر ، أولها الجوهر الإلهي ، وهو غير مادي وغير متناه . وثانيها جوهر النفوس الإنسانية ، وهو غير مادي متناه . وثالثها جوهر الأجسام ، وهو مادي متناه في الزمان ، غير متناه في الكم ، ولكن فيلسوفنا يبتعد هنا قليلا عن ديكارت إذ يرى أن هذا الجوهر الأخير أو الامتداد منبثق من الامتداد العقلي المتضمن - كجميع الكمالات - في مفهوم الفكرة الإلهية . وعنده أن خطأ ديكارت أو قصوره في هذه النقطة يتركز في أنه لم يوفق إلى شرح كيفية تأثير بعض هذه الجواهر في بعضها الآخر ، ويعلن أنه : « ليس من الضروري وجود ارتباط بين الجوهرين اللذين يتألف منهما الإنسان ... وليس هناك رابط عليّة أو معلولية بين النفس والجسم <sup>(١)</sup> »

(1) Entretiens sur la métaphysique et la religion, livre IV parag. 11.

وهو يقول أيضاً : كيف يعقل أن الجسم الذى ليس إلا امتداداً يمكن أن يؤثر فى النفس وكيف يعقل أن إرادتى وحدها تكفى فى أن تجعلنى أرفع ذراعى مادام أنه ينبى لهذا معرفة ما كينة « الأرواح الحيوانية » فى جميع الأعصاب والعضلات ، على حين أن أجهل الناس بعلم البنيات البشرية قادر على تحقيق هذه الحركة بدون أية عقبة<sup>(١)</sup> .

ولو أن ديكارت كان قد أحسن التأمل - فى نظر مالبرانش - لأدرك أن الله وحده هو علة جميع الحركات ، ففي الواقع أن المرء لو نظر فى تعمق إلى الفكرة التى لدينا عن العلة الأولى أو عن قوة التأثير ، فلا يمكن أن يرتاب فى أن هذه الفكرة تشف عن الإله ذاته<sup>(٢)</sup> .

ثم يتابع مالبرانش بحثه فيقرر أنه من المستحيل أن يكون لأحد الجواهر المتناهية أدنى تأثير فى غيره ، فلا يؤثر الجسم فى الجسم ، ولا الجسم فى النفس ، ولا النفس فى الجسم ، وإنما الإله وحده هو الذى يملك القدرة الحقيقية على الفعل ، وهو وحده المؤثر الفعال .

وبعد هذا يشرع فى شرح هذه الحركة بين المتناهيات وكيفية وجودها ، فيعلن أنه حين يصدم جسم جسماً فيحركه فى الظاهر لا يكون الصادم هو محرك المصدوم ، وإنما المحرك فى الحقيقة هو الله ، وليس اصطدامهما سوى « فرصة » يحقق بها منشاء جميع الحركات إرادته بإعطائه الجسم المصدوم جزءاً من حركة الجسم الصادم ، ومعنى هذا أن القوة المحركة للأجسام هى إرادة من يحفظ الأجسام وليس لغير هذه الإرادة أى شأن فى التأثير .

(1) Méditations chrétiennes, I. VI parag. 9-11.

(2) Recherche de la vérité, livre VI, 2ème partie chap. III.



غير أن مالبرانش - لكي يوفق بين مذهبه وآراء نظام الأحداث الطبيعية - أعلن أن الإله قد أنشأ نواميس عامة ، وتبعاً لهذه النواميس جعل يحرك الأجسام عند اصطداماتها ، وبهذا تكون نواميس « الآلية » الديكارتية هي عين النواميس التي فرضها الله وأخضع الأحداث لأنظمتها .

وعلى أثر هذا التصريح جعل فيلسوفنا يشرح في نظريته هذه كيف أن حركة كذا في الجسم يمكن أن تنتج عند فرصة إرادة كذا في النفس ، أو أن إدراك كذا يمكن أن يحدث في النفس عند فرصة حركة كذا في الجسم . وبيان هذا هو أن خضوع الأحداث والظواهر للنواميس الإلهية العامة يقتضى ألا تستطيع النفس البشرية الإدراك إلا حين تحدث في المخ حركة معينة ، وهي تدرك ذات الشيء على نفس النحو كلما حدثت عين الحركة ، وبنفس الطريقة يقحم الله - لكي يجعل للنفس شيئاً من التأثير الفرصى - نواميسه ليلائم بها بين إرادته وإرادات البشر ورغباتهم حتى يتحقق لهم قدر من الأفعال المحدودة ، لأنهم بدونها عاجزون تماماً . وخضوعاً لهذه النواميس الإلهية تضطرب « الأرواح الحيوانية » عندما نريد ونصمم . وبهذا تتحقق الحركات الضرورية لإبراز الأحداث إلى حيز الوجود ، وفي هذا يقول مالبرانش : « إن الله قد أراد أن يكون لدى أحاسيس معينة وانفعالات محددة عندما يكون في غنى آثار معينة واهتزازات عقلية معينة كذلك . وعلى الإجمال هو قد أراد ويريد على الدوام أن تكون طرائق النفس والبدن في العمل متبادلة ، وهذا هو مآتى اتحاد وتعلق القسمين اللذين نحن مكونون منهما » (١) .

والخلاصة من هذا كله هي أن جميع العلل الطبيعية فرصية ، وأن الله وحده هو

الفعال ، وأنه كما يقول الدين لا يوجد إلا إله واحد تقرر الفلسفة أن ليس هناك سوى  
علة واحدة .

### آراؤه الأخلاقية :

يتوخ مالبرانش مذهبه الفلسفي بآراء أخلاقية تلتئم تماماً مع نظرياته الميتافيزيقية .  
ومجمل جوانبها الأساسية أن أمانينا السائرة على هدى العقل تنعطف دائماً نحو الله ، إذ  
أن السعادة الحققة ثابوية في الاتحاد به ، ولكننا نكتفي غالباً بخير متناه محدود نعتبر  
خطأ أنه الخير الأعلى كما نعتبر خطأ أيضاً أن الكائنات المتناهية علل حقيقية للتأثير  
ومنشأ هذه الأضاليل هو أننا نتبع في أحكامنا العقول الشخصية لا العقل العام . ولا  
جرم أن من أشرب حب النظام يدرك الدرجات الحقيقية لقيم الأشياء وكالاتها كما  
يدرك علاقتها الجسمية والرياضية . وعلى ضوء هذه الدرجات يرتب اعتباراته لتلك  
الأشياء ، وبالتالي يحدد نوع الحب الذي يقتضيه اعتباره إياها ، فإذا اتبعنا هذا النهج  
النظامي أمكننا أن نعين الفضائل المختلفة والواجبات المتباينة ، وأن نحدد السلوك الفردي  
وعلاقته بالله وبالأسرة وبالجماعة وبالدولة .

ب - سبينوزا «Spinoza»

(١) حياته ومؤلفاته :

ولد باروخ سبينوزا في أمستردام في سنة ١٦٣٢ من أسرة يهودية إسبانية انتقلت من إسبانيا إلى البرتغال ثم إلى هولندا فراراً من الاضطهاد ، وكانت أسرة متوسطة الثراء ، ولكنها محترمة ، ولما شب سبينوزا تلقى العلم في مدرسة يهودية حيث درس التلمود ثم تابع دراسته على طريقة الربانيين مع تعلمه اللغة اللاتينية في الخارج . ولما كان شديد الشغف بالعلم ، فقد درس الرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والميكانيكا وغيرها من العلوم . وفي أثناء هذا الظمأ إلى المعرفة التقى بفلسفة ديكارت فعنى بها عناية قوية وبشربها إلى حد أن كان أثرها عليه شديد البروز .

قادته هذه الدراسات الجديدة وما نجم عنها من تأملات إلى التخلص شيئاً فشيئاً من العقيدة اليهودية . وعند ذلك بدأت الجماعة الإسرائيلية تضطهده ، وأخيراً أصدرت عليه حكماً بالتجريد الكامل من الحقوق الدينية ، وكان ذلك في سنة ١٦٥٦ . وعلى أثر ذلك تخلى عن ميراثه في والده وتعلم صناعة المناظير وجعل يعيش منها ، فوجدت صنعته رواجاً عظيماً كفاء شر الحاجة ، وكان قنوعاً سامى النفس أياً إلى حد أن رفض كل المساعدات المخلصة التي عرضها عليه ذوو الجاه والسلطان من أصدقائه . ومنذ سنة ١٦٦١ انسحب إلى الأرياف ليؤالي تأملاته في هدوء ، وهناك ذاعت شهرته ، وكثرت رسائل الخاصة إليه ، وتضاعف زواره من صفوة ذوى المناصب العليا مثل « جان دي ويت » رئيس الدولة الهولندية ، ولينيز ، ولقد حاول الأمير دى كوندية ، أحد أعضاء الأسرة المالكة في فرنسا إذ ذاك مقابله ولكنه لم يوفق . ولقد عرض

عليه كرسى الفلسفة فى جامعة هيدلبيرج فى ألمانيا ، ولكن حياته كانت قصيرة ، إذ كان نحيفاً ، هزيل التكوين فأصيب بالسل ، وقد زادت المشاغل البدنية والشواغل العقلية المتواصلة من خطورة هذا المرض فتوفى فى سنة ١٦٧٧ وكانت سنه أربعاً وأربعين سنة . كان سبينوزا يشبه الحكماء المتقدمين فى ترفعه عن أعراض الحياة ، فتخلّى عن الثروة والجاه والسلطان ليتجنب الاستعباد الذى تفرضه على العقل فتخرج به عن دائرة الفكر المجرد ، وتجعله يعيش غريباً عن موطنه الحقيقى وهو موطن التأمل والنظر ، ولكنه لم يكن لهذا من المتنسكين الذين يفضلون آلام الجسم ويؤثرون الحرمان وشظف العيش أو يقولون بالتضحية التى لاتدعو إليها الضرورة الملحة ، كلا وإنما كان يأخذ بحظه من الحياة الباسمة السعيدة مادامت فى حدود الكرامة والسمو ، وهو فى هذا يقول :

« أنا أجهّد فى أن أمضى حياتى فى الهدوء والسرور والرح ، لابين الأحزان ، ولا فى وسط الأنات والآهات » .

كان وديعاً لين الجانب ، مسالماً ، ولكنه كان متبصراً محتاطاً فى معاشرته فيتجنب كل اختلاط مع الذين يحس أنهم يباينون طبيعته بقدر ما كان يمتزج - إلى حد بعيد - بالذين تقترب أفكارهم من أفكاره ، وكان يدرك معنى الصداقة التى طالما حلم بها الحكماء القدماء وأطروها فى كتبهم ، وهى الصداقة المؤسسة على الحكمة وحدها ، ولم يكن هذا إلا أثراً من آثار أشعة فلسفته النظرية على مسلكه العملى ، لأن الحكمة عنده لم تكن مجرد شهوة اطلاع وإنما كانت مبعث قانون السير فى الحياة العملية . أما مؤلفاته فأهمها مايلى :

(١) مبادئ فلسفة ديكارت ، وقد ظهر فى سنة ١٦٦٣ . (٢) رسالة الإله ، ويبدو أنه تأثر فيها بـ « جيوردانو برونو » وإن لم يكن قد ذكر اسمه ولم يعثر على هذه الرسالة

إلا في سنة ١٨٦٢ . (٣) الرسالة الإلهية السياسية في سنة ١٦٧٠ ، وفيها يخلع على النصوص المقدسة تأويلاً عقلياً وتاريخياً محضاً . (٤) الأخلاق ، وهو أهم كتبه وأعظمها قيمة ولم ينشر إلا بعد موته ، وهو يتألف من خمسة أجزاء ، وقد أنشأه على الطريقة الرياضية كأنه رسالة في الهندسة تعالج سلسلة من الحقائق البديهية والمصادرات والحدود والقضايا والبراهين ، وهو يعرض فيه فلسفته وادعاءه أنه لا يزعم لمذهبه الأحقية إلا لسيره حسب هذا التسلسل المتين الموجود فيه من التعلقات غير الشخصية ، وتلك الدعوى تصير هذا الكتاب الذي يعالج الحياتين : الأخلاقية والدينية فريداً في بابيه .

## (٢) فلسفته :

يصدر « اسپينوزا » في فلسفته عن مبدأ خلقى بحت ، وهو لا يعتمد في هذا المبدأ على شيء خارجي ، وإنما ظروف حياته الخاصة ونمو تفكيره الناشيء من إدمان التأمل وإطالة البحث وسعة الاطلاع هما اللذان فرضاه عليه ، بل هما اللذان لو كنا له المشكلات الفلسفية وحولها بلونهما . ومجمل ذلك المبدأ أنه أراد ألا يستخلص قانون سلوكه الثابت وغايته المحددة إلا من نتائج تفكيره الخاص ، وهو يحزم بأنه متى اقتادت الإرادة السلوك في الطريق المستقيم ، عصم العقل من الزلل في الفكر . والسبب الذي حدها إلى هذا هو عين السبب الذي حمل « ديكارت » على نبذ كل ما كان ذا ثناء قبل عصره وفي عصره ، وهو الارتباب ، فأعلن أن الشكوك والأخطاء قد ألجأته إلى البحث عن سبيل جديدة توصله إلى اليقين عن طريق منطق كامل . والرحلة الأولى من هذه السبيل هي قطع العلائق بين عقله وبين كل ما يتقدم إليه لا لغرض آخر غير شغله ونقله من خيبة أمل إلى خيبة أمل . والرحلة الثانية هي الاتصال بمنبع كل حقيقة ويقين ، أو بالغير القابل للخطأ ، وهو يسائل نفسه في

هذا فيقول : ما الذى يتصل به الإنسان فيكون سعيداً السعادة كلها ، ومستيقناً من الحقيقة الاستيقان كله ؟ ثم لا يلبث أن يجيب بما يلى : « الحب الذى يرتبط بكائن أسمى هو وحده هذه الضالة المنشودة ، إذ هو الذى يفعم النفس بسرور لا يمازجه أى شىء آخر ويخلصها تماماً من كل حزن . إن حب الإله هو الحقيقة كاملة والسلام تاماً ، وكل من يحب الإله بقلب نقي من كل شىء إلا هذا الحب لا يمكن أن يضل ولا أن ينخدع وإن من نعم الدين أن فرض حب الإله على هذا العدد العظيم من بنى الإنسان الذى يستطيع الإيمان والتقوى دون أن يكون لديه القدرة على المعرفة العقلية . غير أن هذا الحب إذا كان مصدره العقيدة وحدها ، وبالتالي كان مبعثه قوة خارجية تأمر النفس وتفرض عليها تعاليمها دون أن تنيرها إنارة تامة كان ناقصاً وغير كاف للقيادة الحقة إلى النجاة من ظلمات الجهل ، وهنا تكون المعرفة العقلية التى هى بمثابة وحى داخلى ينقذ النفس بعد أن عجز الخارجى عن إنقاذها ، هى وحدها المخلص من الأخطاء والضلالات والمحقق لما كان الحب سيحققه باتحاده بموضوعه الأسمى فى عالم اليقين الكامل والنور التام ، وما ذلك إلا لأن هذه المعرفة العقلية تدلل على ما يحققه الحب ولا يستطيع التدليل عليه ، وهو أننا نتعلق بهذا الموجود اللامتناهى إلى حد يثبت أننا وجدنا به ضرورة ، وأنه ليس لنا وجود آخر إلا فيه ومنه <sup>(١)</sup> .

وإذاً ، فمذهب « سبينوزا » هذا هو مُنتَهى إلى وحدة الوجود بصورة تبين ثملته بالالوهية إلى حد ينم عن أنه يعتقد أن الإله هو وحده الموجود رغم مارماه به بعض معاصريه من تهمة الإلحاد .

---

(1) Spinoza, début du Traité de la Réforme de l'entendement.

مابعد الطبيعة عنده « La métaphysique »

تأثر « سبينوزا » بالمبادئ الأولى من منهج ديكارت تأثراً عميقاً ، فأعلن - مثله - أن الحقيقة الأساسية هي ما بلغ يقينها في العقل حد البدهة ثم جاهد نفسه في أن يثبت على طريقة المهندسين ما يلي :

إن الإله هو الجوهر الأوحد ، وإنه وحده علة جميع الموجودات لنفس السبب الذي به لم يكن معلولاً لغيره ، وإن جميع الكائنات المعلولة له هي بالضرورة مفهومة في كينونته .

فكرة الجوهر إذاً ، هي الفكرة الأساسية في فلسفة سبينوزا ، وقد نشأ ذلك عنده من أنها هي أولى موضوعات العقل حين يبحث عن الحقائق الأساسية في الكائنات ، وقد استدعى ذلك بالمقابلة التفكير في أن الإله هو الموجود الثابت في كل موجود ، بل هو علة وجوده ، وبالتالي هو العلة الأزلية لجميع الكائنات . وهو يعرف الجوهر بما يلي :

« هو ما يوجد في ذاته وبذاته ، وما يعرف بذاته <sup>(١)</sup> » .

وكما يعرف الجوهر هو يعرف الإله بما يأتي :

« إنه هو الموجود اللامتناهي أي الجوهر المشتمل على صفات لا تنهاى ، كل واحدة منها تم عن جوهر أزلي وغير متناه <sup>(٢)</sup> » .

ومن هذين التعريفين ينتج أن الإله هو الجوهر الأوحد الذي بدوره لا يوجد أي جوهر ، بل ولا يدرك . ومعنى هذا أن الإله يشتمل في ذاته على كل ما يوجد ، وأنه هو العلة غير المفارقة لكل شيء ، وهذا هو أكبر الفروق بين الإلهية البسيطة التي حَسَبَهَا

(1) Spinoza, Ethique, livre I, déf 3.

(2) Spinoza, ibidem, déf. 6.

أن تقرر أن كل شيء مخلوق للإله ، وبين وحدة الوجود التي تقرر أن كل ما يوجد هو في الإله .

رأينا أن ديكارت قد قرر أن جوهر النفس هو الفكر ، وجوهر المادة هو الامتداد الحسى ، أى أن هناك جوهرين متعارضين ، وقرر من ناحية أخرى أن في الإله كمالات هي التي تسود كل أنواع الموجودات الأساسية في الطبيعة . أما سبينوزا فإنه يخالفه في هذه النقطة فيقرر أنه لا يوجد إلا جوهر واحد وهو الجوهر الإلهي المنتشر في صفات لا تنتهى ، ولكننا لانعرف منها إلا صفتين هما : الفكر والامتداد . وهاتان الصفتان ليستا جوهرين مختلفين ، وإنما هما فقط مظهران من الصفات الإلهية ، غير أنه لا ينبغي أن يفهم الفكر هنا على ما يصوره لنا الخيال مقيسا على الذهن والإرادة البشريين ، وإنما هو صفة أسمى من أن تقاس على ما هو أدنى منها أو تنزع منه ، وكذلك الامتداد هنا ليس هو الامتداد المنقسم أو القابل للانقسام الذى يتمثله خيالنا والذى أجزاءه الأجسام ، وإنما هو الامتداد الإلهي الذى لا جسم له ولا قسم ولا قسم . أما العالم عنده فهو منبثق من الإله ، لأنه يرفض نظرية الخلق من الأشياء ويجدها غير مطابقة للعقل ، وهو يشرح رأيه هذا على النحو التالى :

إن صفات الإله غير المتناهية لا بد أن تنتج بالضرورة النتائج التى تعبر عنها وتمثلها - كما يمثل كل معلول علته - مع احتفاظها بخصائصها كنتائج . فثال ذلك أن الإله كعقل ينشئ الفكر غير المتناهي الذى منه تنبثق الفكر الفردية ، وأنه كامتداد ينشئ الحركة والسكون اللذين تنبثق منهما الأجسام <sup>(١)</sup> . ومن هذا يرى أن النتائج لا توجد إلا بالصفات وفيها ، وذلك ارتباط غير متناه بين نتائج متناهية .

(1) Spinoza, ibidem livre II para. 2.



لا ريب أن هذا الرأي يذكرنا بوحدة الوجود الاسكندرية ؛ ولكن الانبثاق هنا ليس فيضاً تنسكياً كما هو هناك ، وإنما هو ادعاء المقدرة على شرح الاتصال بين صفات الإله ونتائجها كأية اتصال شكل هندسي بالخصائص التي تنشأ عنه بالضرورة .

### الجبرية الكونية «Le déterminisme» :

بدا أن الإله جبراً لكل الحرية ، ولكن ذلك ليس لأنه يختار أو يتفاوض مع نفسه فيما يختار ، وإنما لأن جميع أفعاله هي كوجوده من ذاته ، وهذا الكون الذي هو مظهر الحياة الإلهية هو خاضع لنواميس تلك الحياة ، وبالتالي هو محدد تحديداً قاسياً ، لأن النواميس الإلهية ليست فوضوية ولا ضعيفة التنظيم ، وفوق ذلك فإن قانون العقل يرى الضرورة ماثلة في كل شيء ، وبعبارة أوضح : يرى أن كل ما يقع كان ضروري الوقوع وكان من المستحيل أن يتخلف ، وأن الجهل هو وحده الذي يحملنا على الظن بأن ما يكون كان يمكن ألا يكون .

تتابع هذه الضرورة الكونية العامة في سلسلتين من الظواهر المتباينة ، الأولى سلسلة الظواهر النفسية المنبثقة من الفكر ، وهي المعقولات ، والثانية سلسلة الظواهر المادية المنبجسة من الامتداد ، وهي المحسات ، وبين هاتين السلسلتين يوجد اتصال دقيق مضبوط ما دام أن أصليهما - وهما : الفكر والامتداد - ليسا إلا مظهرين للذات الإلهية<sup>(١)</sup> .

من هذا يتبين أن سبينوزا يقدم إلينا إلهاً بعيداً عن كل موازنة تمت إلى النوع الإنساني بأقل صلة ، وأجنبياً عن جميع أحاسيس البشرية ومشاعرها وهو المصدر

---

(1) Spinoza, Ethique, livre I. para. 26-33.

الأوحد الذى عنه ينبثق كل شىء بطريقة منطقية لا تخلف فيها ولا استثناء ، وهو فوق ذلك المنفذ الأوحد للنفوس والمنبع لجميع سعاداتها .

### المجربة الفردية :

تنبثق طبيعة الإنسان - كغيرها من أجزاء الكون العام - عن صفتى الفكر والامتداد ، وهى تعتبر الحلقة الأولى من سلسلة الكائنات الطبيعية التى صدرت عنهما وهى مؤلفة من النفس التى هى نتيجة لصفة الفكر ومثلة لحيتها ، ومن الجسم الذى هو نتيجة لصفة الامتداد وممثل لحيتها . وليس الإنسان عند سبينوزا هو الحلقة الوحيدة المستثناة الميزة بالعقل من السلسلة الطبيعية كما هى عند ديكرت ، وإنما هو أعلى هذه الحلقات فحسب .

وعنده أنه لا يوجد بين النفس والجسم تأثير متبادل ، إذ أن طبيعتهما تلفظان إمكان هذا التأثير ، فالنفس تنمو فى فكرها دون مساعدة الجسم ، وهى تعبر عما يجرى فيه ، وكذلك هو ينمو فى امتداده دون مساعدتها ، وهو الوساطة بينها وبين العالم الخارجى ، ولكن يوجد بينهما التجاوب الضرورى الذى يوجد بين نتائج كل صفتين من صفات الذات الأوحد أو كل مظهرين من مظاهره .

ولما لم تكن حياة الإنسان إلا كالحظة من الحياة الإلهية ، فمن الخارج عن حد العقل التحدث عن حرية الفرد ، لأنه ليس له حياة مستقلة يمكن أن تضمن له الحرية وإنما هو لا يخرج عن كونه آلة مفكرة ولا تستطيع نفسه أن تدعى أن لها سلطاناً حاكماً بأمره على حركات الجسم وسكناته ، ولا تجرؤ على أن تعزو إلى نفسها سلطة

تنظيم تصميماته ومصيره بإرادة حرة<sup>(١)</sup> . وإذا ، فالخلاصة الضرورية لمذهب سبينوزا هي القول بأنحاء حرية الفرد الكاملة .

ومع ذلك فهو لا يجحد أن لدى الإنسان نوعاً من الحرية المقيدة تمكنه من السير تبعاً لقانون العقل ، وهو لا يفعل كل شيء بلا حد ، وإنما يفعل بعض الأشياء ، وله دائرة اختصاص معينة كافية لتحقيق الوصف بالفضيلة والرزيلة ، وتركيز المسؤولية والجزاء . ولهذا كانت الأخلاق عنده تنحصر في تحقق المسؤولية الناشئة من الحرية المقيدة الخاضعة للعقل الذي هو القابض فينا على زمام كل شيء . وإجمال الفضيلة عنده هو التحرر من ربة الهوى والفرار منه إلى حرية العقل . ويمكن أن يلخص مذهبه الأخلاق في هذه الكلمة وحدها وهي : « الفهم » ولكن الفهم الحقيقي ، وهذا يذكرنا بمذهب « سقراط » المجل في هذه العبارة : « العلم والفضيلة كالثالج والماء ، حقيقتهما واحدة وصورتاهما مختلفتان » .

كما أن إلحاحه على الخضوع لأمر العقل وادعائه أنه هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق السعادة يذكرنا بأخلاق الرواقين .

---

(1) Spinoza, ibidem, prop. 24, part 1; prop.48. part 2.

ج - لينينز «Leibniz»

(١) حياته :

ولد « جوتفريد ويلهلم لينينز » في « ليبزيغ » في سنة ١٦٤٦ وكان والده من رجال القانون ، وكان أستاذا للأخلاق في جامعة ليبزيغ ، وتوفي ولم يكن فيلسوفنا قد تجاوز السادسة من عمره ، فألقت الأقدار بزمام تربيته بين يديه ، وهو لما يزل طفلاً ولكن حسن الحظ قد قاد هذه الطفولة المهجورة إلى العكوف على مكتبة الوالد العالم فأخذت تلتهم ما فيها بشغف ونهم ، فانتهل من بين معارفها الواسعة التراكمية الأطراف ما حمل معاصريه على أن يقولوا عنه فيما بعد : إنه يستطيع بمفرده أن يمثل مجماً علمياً ، ولقد قال لنا هو نفسه إنه في مبدأ مطالعته وقع دون قصد على منتجات الأقدمين ، فكانت تلك مصادفة سعيدة ، لأنها طبعت عقله بطابع الذوق والقياس المضبوط وجعلته - وهو في الخامسة عشرة من عمره - يسائل نفسه عما إذا كان يجب أن يشابع أرسطو أو ديموكرت ؟ وهو يتحدثنا كذلك أنه فهم وحده بدون موقّف كل مذاهب المدرسين على ما فيها من ظلام وتعقيد ، وتغلغل إلى أعماق الخلاف القائم بين الفكرة الميكانيكية والفكرة الإلهية التي تُخضع كل شيء للعلّة الغائية أو للعناية العليا .

وبعد أن أروى غلته من هذا الاطلاع الواسع غادر مسقط رأسه إلى مدينة « الدورف » حيث درس الحقوق ونال فيها شهادة الدكتوراه سنة ١٦٦٦ وكانت سنه عشرين عاماً ثم ذهب بعد ذلك إلى مدينة « ميانس » حيث اتخذ مستشار أحد الأمراء سكرتيراً له ، وهنا تابع ثقافته ودراساته وبحوثه ونشر بضع رسائل صغيرة . ولما درس « كليبر » و « جاليليو » وعلى الأخص « ديكارت » أحس كأنه انتقل

إلى عالم جديد ، وكان يؤمن بسلسلتهم الميكانيكية إلا أنه لم يكن يرى أن القول بها يستلزم وجودها .

أخذ بعد ذلك يقوم بأسفار إلى مختلف البلاد ، ففي سنة ١٦٧٢ كان في لندن ، وفي سنة ١٦٧٦ كان في باريس ، ولكن يبدو أنه كان قد ذهب إليها لغرض سياسي . مجله أن ألمانيا قد علمت أن لويس الرابع عشر ملك فرنسا ينتوى غزوها واحتلالها فأوفدت إليه « لينيز » سراً ، ليخدعه ويحوله عن مشروعه ، فذهب إليه كأنه لا يقصد شيئاً ثم أثار حديثاً عاماً عن الشعوب الشرقية ، ولما ذكر بينها اسم مصر أخذ يروج للملك فكرة غزوها وامتلاكها ، ليلهيها بها عن غزو بلاده ، ولكنه لم يستمع لنصائحه . إتصل بعد ذلك بعظماء أهل عصره من دول مختلفة ، وبالعلماء والمفكرين كأساتذة « بور رويال » Port-Royal ، و « مابرانس » و « هويجانس » العالم الطبيعي الذي اشتغل معه كثيراً وتأثر بأرائه الطبيعية تأثراً جلياً ، ولقد راسل « سپينوزا » . وفي سنة ١٦٧٦ حين غادر فرنسا مرّ بهولاندا ، وحاول مقابله ، فقابله ، ولكن في احتياط شديد ، لأن سپينوزا كان يرى أن اتصاله بالسياسة يحول دون الثقة به كحكم . ولما عاد إلى ألمانيا صار صديق دوق « هانوفر » ومستشاره وأمين مكتبته ، وهنا استولت عليه طائفة عظمى من الشواغل في الإدارة والسياسة والعلوم كالتاريخ والقواعد والحقوق وفقه اللغة وعلى الأخص الفلسفة ، وكذلك عني بمشروعات عظيمة ، فآلم عن طريق المرسلين اليسوعيين بمعلومات هامة عن الصين ، ولعل ذلك أيضاً كان لغاية من غايات السياسة ، وقد تفاوض مع « بوسويه في التوفيق بين الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية وتوحيدهما ، ولكنه أخفق ، وقد تحادث مع بطرس الأكبر امبراطور روسيا ليعرض عليه إصلاحات ، وقد أنشأ عدة مجامع وابتكر في الرياضة حساب الكميات الصغرى .

ومن هذا كله يبين أنه ليس الرجل الذى ينحصر فى كتاب واحد كاسبينوزا ،  
وأنه كان لديه قوة على العمل وحركة عقلية منقطعتا النظير ، وغرام بالعلوم إلى حد أنه  
سئل يوماً لِمَ لَمْ تنزوج ؟ فأجاب قائلاً : ليس لدى من الوقت مايسمح لى بالزواج .  
وبعد هذه الحياة الحافلة التى قضى أواخرها منعزلاً عن الناس ، توفى فى سنة ١٧١٦  
فكتبوا على تابوته عبارته المشهورة وهى : « كل ساعة تضيع هى قطعة من الحياة ».

## (٢) منجزاته :

حالت المشاغل الجمة التى شملت حياة لينينز دون تمكينه من تأليف كتاب جامع  
يستوعب عرضاً كاملاً لمذهبه ، ولهذا كان لابد للباحث من أن يتعقب أجزاء هذا  
المذهب فى أعيان مؤلفاته أو فى ذلك العدد الضخم من الرسائل التى كتبها إلى أصدقائه  
وسنحاول أن نشير هنا إلى مايعنينا من هذه المنتجات فى بيان آرائه ، وإليك ذلك :  
(١) بيان عن مابعد الطبيعة ، وهى رسالة كتبها لـ « أرنوالجانسينيستي »  
« Arnauld le Janséniste » فى سنة ١٦٨٥ وتحتوى على أساسيات مذهبه .

(٢) نظرية نظام الطبيعة الجديد ، وهى مقالة نشرت فى مجلة العلماء فى سنة ١٦٩٥

(٣) المحاولات الجديدة على العقل البشرى ، وقد نشر بالفرنسية فى سنة ١٧٠٧

وهى موجز للملاحظات على آراء « لوك » الفيلسوف الإنجليزى التجريبي .

(٤) الألوهية ، وهى رسالة بالفرنسية حول وجود الإله وصفاته ، كانت غايتها

إثبات الاتفاق بين الفلسفة واللاهوت .

(٥) دراسة « الموناد » أى نظرية الوحدات الروحانية ، وهى رسالة موجزة

كتبت فى سنة ١٧١٤ لـ « أوجين » أمير سافوا ، وقد احتوت على ملخص واضح

منمق لرايه فى الوحدات التى سنمر بها فى فلسفته .

(٣) مذهبه :

تحرير :

يمكن أن يعتبر لينينز تلميذا لديكارت وخصما له في وقت واحد ، لأنه يسير على منواله في تقرير أن في الرياضة المثل الأعلى لجميع العلوم ، ولكنه يهاجم منهجه مهاجمة عنيفة تنتهي إلى تقرير أنه يقدم إلى الباحثين بدل الجواهر فخا ، ويجزم بنقصه لبنائه على أساس غير واضح ، ويعلن أن منطق أرسطو - إذا ضم إلى منهج ديكارت - يمكن أن يسد بعض ثغراته . ومن ناحية أخرى هو يصرح بأنه ألد الخصوم لفكرة الميكانيكية في الجانب المادى من الوجود ، وهى التى قال بها ديكارت ، وقد صرح بأنه - دون أن يجحد النتائج العلمية التى كشفت حديثاً - يريد أن يوفق بين فلسفة الطبيعة الجديدة وبين نظريات العصور القديمة والمدرسين بإنكاره الميكانيكية الديكارتية وإعادة نظرية العلة الغائية التى ارتدت فى العصور الوسيطة ثوب العناية الإلهية . ولقد حدثنا هو نفسه أنه أمضى عشرين عاما فى تكوين هذه النظرية وإصلاحها وإتمامها ومراجعتها .

مابعد الطبيعة عنده « La Métaphysique »

يؤسس لينينز فلسفته على مبادئ علم الطبيعة ثم لا يلبث أن يجتازه إلى مابعد الطبيعة . هو يوافق بديا على ماأعلنه هذا العلم من أن كل شيء يعود إلى مبدأ الحركة فى الطبيعة ، ولكنه يتساءل عن نوع الحقيقة التى تحتويها هذه الحركة وعن علتها ، ثم يجيب على هذا التساؤل بتقرير أن الحركة نسبية فى كل شيء ، وهذا يقتضى ألا تحتوى

على حقيقة مطلقة . وأما علّتها فلم يقل فيها ديكارت - فيما يرى ليبنيز - أكثر مما قاله القدماء ، وبالتالي لم يستطع شرحها إلا بدعواه أنها فعل إلهي ابتدائي . وعند ليبنيز أن الموجود الحقيقي ليس هو الحركة نفسها ، ولكنه القوة التي هي علّتها ، والتي هي باقية أثناء وجود الحركة وأثناء انقطاعها الظاهري أو النسبي <sup>(١)</sup> ، وذكر هذا القيد ضروري ، لأن السكون الحقيقي أو المطلق ليس له وجود فيما يرى ، وإنما الحركة والسكون هما صورتان مختلفتان نسبيتان ، أو مظهران متباينان من مظاهر القوة المطلقة التي هي علّتهما ، وهو يعرفها بما يلي : « هي ما يحمل مع وجوده الحاضر عناصر التغيير في المستقبل ، أو هي ما يحتوي على منشأ كل التغيرات في حال ما ، وهي كل ما في وجود الأشياء من حقيقة » <sup>(٢)</sup> .

وإذاً ، فالعلة الحقيقية للحركة هي القوة المودعة أثناء الخلق في كل جسم والتي هي محدودة من جهة ، وممنوعة - بمعارضة الأجسام المختلفة - من السير إلى اللانهاية ، وهذه القوة هي مبدأ غير مادي ، وهي الكائن الحقيقي في كل مادي .

ومن هذا التقرير يرى المرء كيف أن ليبنيز يعتمد عن ديكارت وينقده ، وأن أهم ما يأخذه عليه هو نظرية الجوهر ، فيقرر أولاً أنه لا يوجد جوهران متباينان يدعى أولهما بالفكر ، والثاني بالامتداد كما رأى أستاذه ، وإنما توجد القوة وحدها ، وهو يزعم أن ديكارت ينخدع عندما يعلن أن كل ما تتعلقه « في يقين » من المادة هو الامتداد ، وأن الحركة في الامتداد هي الظاهرة العقلية الوحيدة ، وهي التغير الوحيد الذي يمكن أن يكون موضوع العلم في الجسم ، لأن الامتداد ليس جوهرًا ، وإنما هو أمر ذهني ، كالعدد ولا يمكن أن تشرح به خصائص الأجسام ولا قوانين الحركة ، وذلك لأن الامتداد

---

(1) et (2) Leibniz, De ipsa natura, édition Erdmann, pages 155, 436 à 466. consulter Höffding. Histoire de la philosophie moderne, t. I p. 365, 366.



هو كثرة محضة، إذ أنه قابل للانقسام إلى غير نهاية<sup>(١)</sup>. أما الجوهر، فهو ما يستلزم فكرة الوحدة غير القابلة للتجزؤ. وإذا تألف من كثرة، فإنما هي كثرة ذات وحدات شخصية متباينة تحتفظ كل منها بكيانها الفردى بحيث لا تتلاشى أية واحدة منها في غيرها، وهي تدعى بالموناد «monades» ولكل منها خصائص معينة محددة بقانون خاص لا تلتبس بخصائص غيرها إلى حد يضمن لها الوحدة، وهي بعيدة عن التركيب الحقيقي بعدا يضمن لها البساطة التامة. وعلى هذا تكون القوة جوهرًا عامًا، مظهره «الموناد» أو الوحدات البسيطة الشخصية اللامادية التي لا تتركب فيها ولا انقسام والتي ليس التغير فيها إلا انتقالًا خاضعًا لقانونها الخاص من حالة إلى أكل منها. ولما سئل ليبنيز عن هذه الوحدات التي لا تتكون من غيرها، ولا تؤلف غيرها تأليفًا كميًا، وإنما هي ترتبط مع هذا الغير فتؤلف بارتباطها موجودًا قانونيًا غير مادي، أجاب بأن الوسيلة لفهمها هي موازنتها بنفوسنا الخاصة التي تتميز بمقادير القوى المودعة فيها.<sup>(٢)</sup>

وهذه «الموناد» أو الوحدات الروحانية هي كنقط ميتافيزيكية أو جواهر فردية غير مادية مجردة، وقد خلق الإله منها عددًا لا يتناهى، وهي لا تفنى إلا بأمره، وكذلك هي لا تنفعل بأي أثر خارجي كما أنه لا ينبعث من كل واحدة منها أى أثر إلى غيرها كأنها توجد على انفراد لا يتغلغل فيها جوهر آخر ولا عرض. وكل واحدة منها خاضعة للتغير الآتى من داخل عمقها، وهي تحيا وتفعل بطريقة نتخيلها قياسًا على الوحدة التي فينا وهي أنيتنا. ولا بد أن تكون تلك «الموناد» مشتملة كنفوسنا على أحاسيس وانعطافات، وكل واحدة منها تتمثل ما يجري فيها وفي الأخريات على درجات مختلفة، ولكنها تعرف بصورة أوضح الأجزاء المتصلة بها من العالم، ولا

---

(1) et (2) Leibniz, Système nouveau de la nature, édition Janet 1886, I, II, p. 527-528.

يوجد إلا وحدة وحيدة هي التي لديها عن كل شيء فكر يقينية ومتميزة ، وهذه الوحدة هي الإله الذي هو عقل محض . وأما الوحدات الأخرى ففي طبائعها نفسها مبادئ التحديد والظلمة . ولما كانت هذه الطبائع مختلفة ، فقد كان من الضروري أن توجد بين معارفها تباينات لا تنهاى . فالفكر في المعادن والنبات موجود ولكنه أولى ومجرد من إدراك نفسه ، وهو عند الحيوان أكثر نمواً ، ولكنه عند الإنسان يبلغ درجة السمو ويظهر فيه الإدراك الواضح لنفسه كما يظهرُ العقل . وأخيراً على رأس الموجودات يوجد الإله الذي هو فكر محض وعقل مطلق .

ويجب أن نعرف أنه من المعادن إلى الإله أى من أدنى درجات سلم الموجودات إلى قمته ، كل مرتبط ، والكل يحيا ، والكل يعمل ، ولا شيء قاحل أو غفل . وقصارى القول : إن الوجود قصيدة بديعة تتتابع أبياتها كلها في نظام وانسجام وجمال .

### العالم المحس :

يرى ليبنيز أن ناموس التماسك السائد بين الموجودات يقتضى ألا يكون هناك تباين أساسى بين الفكر والمادة كما قررت ذلك الديكارتيّة زيفاً ، وإنما الحق أن كل الموجودات مرتبطة ارتباطاً متيناً ، وأن الموجود الجدير بوصف الوجود هو النفوس ، وهى جواهر حية مشتملة على التفكير والرغبات والقوى ، وأن الإله نفسه هو جوهر كامل العقل ، وكامل الفعل ، وأن الكلمة الأولى والأخيرة فى لغز الكون هي القوة الحية .

من هذا يتضح إذاً ، أن ليبنيز قد وصل إلى اليقين بأن أسس الأشياء هي حقائق ميتافيزيكية وبأن المادة ليست إلا ظواهر بسيطة ، وهاك البيان :

تتمثل كل واحدة من الموناد لعالمها الذى هو عالم الجواهر الروحانية البسيطة إدراكا خاصا ، ولكن هذا التمثيل ليس كاملا وليس متميزا ، لأنها لما كانت كل واحدة منها جوهرا متناهيا لم يكن من الممكن أن يكون لديها عن الصلات المنطقية والحقيقية بين الجواهر الأخرى إلا تمثلات مختلفة ، وهذه التمثلات تخلعها عليها فى نظره الظواهر المحسة القائمة فى الأين والزمن . وإذا ، فالعالم المحس هو التمثيل الخاص للموناد الإنسانية . ولكن ليس معنى هذا أنه سراب محض ، لأن هذه الظواهر - بعنوان أنها تمثل الجواهر الروحانية واتصالاتها - هي ثابتة الأساس ، ومتينة الارتباط . ومن آيات ذلك أن العلماء لوثاقة ارتباطها وتسلسلها يتنبئون بها قبل وقوعها وما ذلك إلا لأن صلاتها قد وافقت ما تقتضيه الحقائق العقلية ..

### سابقة الانسجام

لكن إذا لم يكن هناك إلا هذه الوحدات ، وإذا كانت لا تتمدى أنفسها ولا تخرج عن نواميسها الخاصة ، فكيف نفسر اتفاقها جميعها ؟ .

يجب لينيز على هذا السؤال بتقريره سابقة الانسجام وهو اتساق وضعه الإله لجميع الكائنات يقتضى ألا يكون لجوهر على آخر أى تأثير حقيقى ، وأن ينمو كل واحد منها حسب نواميسه الفردية كما لو لم يكن موجودا إلا الإله وهذا الجوهر ، ولكنه يقتضى أيضا وجود التثام واتصال بين جميع هذه الكائنات قد ثبتتهما الإله مرة واحدة لا يزال أثرها عاملا فيها مادامت موجودة<sup>(١)</sup> .

(1) Leibniz, Système nouveau de la nature, dans l'édition Janet, I. II  
p. 532-533.

## أولاً

إن اجتماع النفس والجسم أو اتصالهما هو عند لينينز أحدث تطبيقات نظرية الانسجام السابقة ، فحين يقرر أن النفس تؤثر في الجسم لا يكون ذلك إلا رمزا ، وإنما النفس - بعنوان أنها جوهر سام - لديها تمثلات أكثر كمالا ، وهي التي تكشف أسباب أفعال الجواهر التي تؤلف أجسامنا . ومن ناحية أخرى هي تدع نفسها تنعطف نحو الأهواء التي تتولد من التمثلات الجسمية ، ولكن ليس معنى هذا الانعطاف أنها تخضع لأثر هذه الأهواء ضرورة فتفقد حريتها ، كلا ، فلينينز يتمسك بهذه الحرية تمسكا واضحا وإن كان ذلك ليس من السهل عليه مع تصريحه مرارا بأن لكل جوهر ناموسا سابقا يحدد ميوله ، والنفوس بعض هذه الجواهر الخاضعة للنواميس ، ولكن لينينز يجيب على هذا بأن الانعطاف لا يتعارض مع الحرية ، وإنما التنفيذ هو الخضوع الفعلي الذي يتعارض معها ، وأن تعريف العمل هو « ما كان ثمرة للفكر الحر » ولما كانت تصرفات النفس كلها ناشئة عن تفكيراتها الخاصة ، فقد استحقت اسم الحرية التامة ، وقد أقر وجود الإمكان ، فأعلن أن هذه التصرفات كما يمكن أن تكون ، هي كذلك كان من الممكن ألا تكون ، وهذا هو أساس الخلاف بينه وبين اسپينوزا الذي يقرر أن ما هو كائن كان يجب أن يكون . على أن رأى اسپينوزا يتناول كل مافي الكون من موجودات وظواهر وأحداث ، أما رأى لينينز فهو أخلاقي خاص بالموناد الإنسانية وحدها ، لأن الموناد النباتية والمعدنية لا تصرف - فيما يبدو لنا - حسب تأملاتها ، وبالتالي لا تكون حرة .

## نظرية الإله

لازيد أن نعرض هنا لوجود الإله عند لينينز ، فقد استغل في هذا الصدد ملاحظته من براهين القدماء والمتوسطين والمحدثين بعد أن وضع منها الغامض ، وأتم الناقص ،

ونظم المهوش ، وهذا غير كاف لملئنا على ذكر هذه البراهين ، ولكن الذى نراه جديرا  
بالعناية هنا هو رأيه فى مسألة الأصلح ، فإنشاء العالم عنده يقتضى سابقة الاختيار ،  
والاختيار يستلزم مرجحا ، والمرجح لا يكون لدى الحكيم الا الأصلح ، اذ لا يعقل أن  
الإله يجهل الأصلح ، وإذا كان يعلمه ، فلا يعقل ألا يريد ، وإذا كان يريد فلا يعقل ألا  
يقدر على تحقيقه ، أما أنه يعلمه ويستطيعه ولا يختاره ، فهذا سوء تدبير لا يتفق والألوهية  
الحكيمة . وإذا كان كل ذلك مماسكا وجب أن يكون اختيار الإله هو الأصلح ،  
وبعبارة أدق : كان اختيار الأصلح واجبا عليه ، بل كان من لوازم الألوهية ، إذما الذى  
يبقى للإله إذا سلب منه العلم أو الاختيار أو القدرة أو حسن التدبير ، وإذا تبين كل هذا  
وجب أن يكون : ليس فى الإمكان أبدع مما كان .

د — جاساندى «Gassendi»

### (١) حياته :

ولد «بيير جاساندى» فى مدينة «دينبي» بجنوب فرنسا فى سنة ١٥٩٢ ، ولانשא  
درس اللاهوت والفلسفة دراسة عناية واهتمام ، ولهذا قلد بعض الوظائف الدينية وهو  
لا يزال فى طليعة الشباب . وفى سنة ١٦١٧ عين واعظا ثم لم يلبث أن أسند إليه منصب  
أستاذية الفلسفة فى جامعة «إكس أن پروانس» ولكنه سرعان ما ترك تدريس الفلسفة  
واشتغل بتدريس الرياضيات فى جامعة باريس وظل بها حتى توفى فى سنة ١٦٥٥

### (٢) منجزاته وآرائه :

بدأ جاساندى آراءه الفلسفية بنقد لاذع سدده فى طليعة حياته العلمية إلى فلسفة  
المدرسين ، غير أن الرسوم الدينية القاسى الذى صدر فى سنة ١٦٢٤ ضد المذاهب  
الحديثة فلسفية كانت أو علمية من جهة ، والحكم الجائر الذى دان جاليليو فى سنة

١٦٣٣ من جهة أخرى كان لهما في نفس فيلسوفنا أثر شديد إلى حد أن ألجأه إلى إخفاء آرائه ومنتجاته ، ولا سيما أنه كان قد اعتنق مذهب كوبرنيك في النواميس الكونية . ومهما يكن من الأمر فإنه كان شديد الإعجاب ببيكون على ندرة المستسيغين لآرائه في فرنسا ، وكان متصلا بذلك الفيلسوف التجريبي الإنجليزى «هوبس» كما كان يعتبر أشد المتحاملين على ديكارت حماسة وأكثرهم لذة . وفي سنة ١٦٤٤ نشر باللاتينية كتابا في نقد مذهبه ، وهو نقاش شيق بين المدرستين القياسية والتجريبية ، وقد نشر كذلك الاعتراضات الخامسة على كتاب «التأملات» لديكارت ، وبالإجمال كان فيلسوفا تجريبيا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، فقرر أن وسائل المعرفة الإنسانية هي الحواس ، وأن أصول جميع أفكارنا كامنة في التجربة وحدها ، وحمل حملة شعواء على الحدس أو البداهة والقياس الديكارتيين .

بيد أن القسم الذى هو أخصب فلسفته ابتكارا والذى سبب له شهرة عظيمة هو محاولاته الخاصة التى كانت الثانية من نوعها بعد محاولات «جيور دانو برونو» في تجديد الفكرة الذرية عن الكون ، ويبدو أن هذه الآراء الجريئة المتطرفة عن الذر من ناحية وضد البداهة والقياس من ناحية ثانية هى التى حملت ألبر لانج «Albert Lange» مؤرخ المادية فى العصور الحديثة على أن يضعه فى صفوف المجددين إلى جانب ديكارت وبيكون ، وأن يقول عنه : إنه - عن طريق البصر اليقيني بالأمر - قد اختار من بين جميع المناهج القديمة ما يتفق خير اتفاق مع الميول الحديثة .

كان من الطبيعى - وقد اعتنق جاساندى آراء إيبيكور فى الذر - أن يناضل عن شخصيته ومذهبه ضد المهاجمات التى كانت توجه إليه ، على أن اعتناقه لهذه الآراء الذرية لم يأت عفوا ، وإنما كان بعد دراسة طويلة وتأمل عميق ، فقد أمضى أكثر من عشرين عاما فى دراسة أرسطو ونقد مذهبه ، وكان من نتائج هذا المجهود الجبار كتابه

الفلسفَى العظيم الذى وضعه باللاتينية والذى بدأ بهدم آراء أرسطو فى سنة ١٦٢٤ وانتهى منه فى سنة ١٦٤٥ ولكن طغيان عصره على العلم واضطهاده حرية الرأى قد اضطراه إلى إحراق قسم من هذا الكتاب .

وبعد انتهائه من هدم مذهب أرسطو - فيما يعتقد - أعاد بناء الذرية الإيبيكورية على أنقاضه فكتب فيما بين سنتى ١٦٤٦ و ١٦٥٣ مؤلفاته عن إيبيكور ثم قفى على آثارها بتدوين مذهبه الخاص ، ومجمله أنه صدر فى آرائه عن ذلك المبدأ الديموكريتي القديم ، وهو أنه من المستحيل أن ينشأ شىء عن لا شىء ، أو أن ينتهى شىء إلى لا شىء ، وهذا يقتضى أن يبقى الشىء الأساسى الذى نشأت منه الكائنات على حاله بقاء تاماً أثناء كل تلك التغيرات الظاهرية العارضة ، وهذا البقاء التام لا يتيسر إلا لشىء تتحقق فيه الكثرة والصلابة وعدم قابلية الانقسام ، وهذه الصفات لا تتحقق مجتمعة إلا فى الذر ، ومتى ثبت وجود الذر وجب أن تكون بين وحداته مقادير من الفراغ ليتمكن تحرك تلك الوحدات فيها مادام أن حركاتها هى مأتى كل التغيرات التى تحدث فى الطبيعة ، وأن جميع العلل المؤثرة هى ميكانيكية ناشئة من الحركة ، ولما كانت الحركة لا تنتج إلا بالماسة ، فقد لزم أن تكون كل العلل مادية لكى يمكن تماسها ، وبالتالي لكى يمكن إنتاجها . ولهذا لا تحرك النفس البدن إلا لأنها مادية من بعض جوانبها ، أى من حيث هى نفس غاذية حسية .

غير أن جاساندى - لأمر ما كالتثقيّة أو الجماملة أو غيرها - لم ينته به هذا المبدأ إلى الدهرية التى انتهى بديموكريت وإيبيكور إليها ، إذ قرر أن الإله هو خالق الذر ، وأن النفس البشرية مؤلفة من جوهرين أحدهما مادى ، وهو متصل بالإله اتصال استلزام . ولا ريب أن هذا الرأى يشبه رأى الأشعرية الذين بعد أن تعلمذوا على ديموكريت فى نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ عادوا بها إلى الإسلام فأخضعوها لمبادئه

وانتزعوا من الذرات أزليتها وأبديتها وأحلوا محلها الحوادث وقابلية الفناء بأمر الإله الذى هو وحده الأزلى الفاعل الخالق المدبر .

ومهما يكن من شىء فإن هذا الرأى الجاساندى قد حمل البيهتين : العلمية واللاهوتية كليهما على العدول عن الفكرة القديمة التى كانت تعتبر أن مذهب الذرية ينتهى حتماً إلى الدهرية ، وليس هذا بالشىء الهين فقد أصبح علم الطبيعة منذ ذلك الحين يستطيع الاشتغال بنظرية الذر حسب ما تدعو الحاجة إلى ذلك . ولا جرم أن هذه نعمة أسداها جاساندى إلى العلم بإزالته تلك العقبة الكأداء من سبيل تقدمه .

على أن هذه ليست هى المساهمة الوحيدة التى قام بها فيلسوفنا فى هذا التقدم ، بل هو قد بذل فى تحقيقه مجهوداً عظيماً عندما قرر - فى نظرية الآلية الطبيعية - أن للمادة خصائص أخرى غير الامتداد والحركة كشبوت الإحساس مثلاً للذر الذى تألفت منه ، أو عند ما أقر استمرار قابلية الانقسام رياضياً ووقف الانقسام الفعلى عند حد معين ، وهذا أيضاً يذكرنا بذلك الجدل الحاد الذى دار بين أبى الهذيل العلاف والنظام حيث دان الأول - متأثراً بديموكرى - بوجود الجزء الذى لا يتجزأ ، وآمن الثانى ، تبعاً لأناجز اجوراس ، بقابلية الأجسام الانقسام إلى غير نهاية ، أو يعيد إلى أذهاننا ذكريات تلك المعركة العنيفة التى اندلع ليهبها بين فلاسفة الإسلام والأشاعرة ، إذ قرر الأولون أن الأجزاء قابلة للانقسام عقلاً لأفعلاً ، بينما أعلن الآخرون أنها لا تقبل الانقسام لأفعلاً ولا عقلاً ، ولا فرضاً ولا وهماً . وقد أقام كل من الفريقين على صحة رأيه حججاً ليس هنا مجال إثباتها . ومن الآراء التى بشر بها جاساندى ودعا إليها فى قوة ونشاط أن الحركة الكونية ليست هى الثابتة الدائمة ، وإنما تتصف بالثبات والدوام هو القوة المحركة وحدها . ومن آيات ذلك أن بعض المتحركات ينقطع عن الحركة فيثول إلى سكون ثم يعود إلى الحركة ، وما ذلك إلا لانفعاله بفاعل لا يزول ولا تنضب قوته ، ويبدو أنه فى هذا الرأى متأثر بجاليليو الذى كان مفتوناً به إلى حد بعيد .



# Bibliographie

## - Textes et traductions des auteurs.

F. Bacon, Oeuvres philosophiques, 1 vol., Delagrave, Paris.

G. Bruno, Cause, Principe et Unité, trad. E. Namer, coll. textes et traductions, Alcan, Paris.

N. de Cusa, De la docte ignorance, trad. L. Moulinier, coll. textes et traductions, Alcan, Paris.

R. Descartes, Oeuvres complètes, édition du centenaire, C. Adam et P. Tannery, 11 vol., Paris 1897-1909.

G. Galilée, Oeuvres, Florence 1842.

G. W. Leibniz, Oeuvres philosophiques, pub. par P. Janet, 2 vol., Alcan, Paris.

— Choix de textes, traduit par Archambault, Rasmussen, Paris.

M. de Montaigne, Essais, 3 vol, édi. P. Villey, Alcan, Paris 1922-1924

Extraits de Montaigne, pub. par P. Villey, Plon, Paris,

P. Pomponazzi, Les causes des merveilles de la nature, tr. fr. par H. Busson, Rieder, Paris 1930.

B. Spinoza, Oeuvres de B. Spinoza, pub. par J. Van Volten et J. P. N. Land, 4 vol., Alcan, Paris.

---

## Ouvrages modernes

Ch. Adam, La Philosophie de François Bacon, Paris.

Berti, Giordano Bruno de Nola, Turin 1889.

E. Bréhier, Histoire de la philosophie, tomes I et II, Alcan, Paris.

L. Brunschvicg, Spinoza et ses contemporains, Alcan, Paris.

E. Châtier, Spinoza, Mellottée. Paris.

V. Delbos, La philosophie, française, Plon-Nourrit, Paris.

— Le spinozisme, Paris, 1916.

— Le problème moral dans la philosophie de Spinoza, Alcan, Paris 1893.

— Figures et doctrines de Philosophes, Paris 1918.

— Malebranche, Plon, Paris.

L. Dimier, Descartes, Paris 1917.

V. Fiorentino, Piétro Pomponazzi, Vérone 1869.

J. F. Fries, Die Geschichte der Philosophie, Zweiter Band, Halle 1840.

E. Gebhart, La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire, Paris 1887.

E. Gilson, La liberté chez Descartes et la théologie, Alcan. Paris.

Halbwachs, Leibniz, Mellottée, Paris.

O. Hamelin, Le système de Descartes, Alcan, Paris.

H. Höffding, Histoire de la Philosophie moderne, Tome I, traduction P. Bordier, Paris 1924.

G. Huan, Le Dieu de Spinoza, Alcan, Paris.

Janet et Sèailles, Histoire de la Philosophie, Paris 1932.

A. Lange, Histoire du matérialisme, trad, française Paris 1877-1879.

A. Lefranc, Le platonisme et le plotinisme sous la Renaissance, dans « Revue d'histoire littéraire », Paris 1895.

Liard, Descartes, Paris 1881.

L. Mabilleau, Césare Crémonini, la Philosophie de la Renaissance en Italie, Paris 1881.

- E. Namer, Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno, Paris 1926.
- C. Piat, Leibniz, coll. Les grands philosophes, Alcan, Paris.
- Prantl, Galilei und Kepler als Logiker, Münchener Sitzungsberichte, 1875.
- G. Séailles, Léonard de Vinci, 4ème édit., Paris 1912.
- G. Sortais, La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz, Paris 1920.
- F. Strowski, Montaigne, Paris 1912.
- De Montaigne à Pascal, Plon, Paris 1907.
- P. Villey, Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne, 2 vol., Paris 1908.
- E. Vansteenbergh, Le cardinal Nicolas de cues, Paris 1922.

# فهرس

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٣	التيار العلمى	٣	مقدمة
٣٤	ليوناردى فانسى	٧	عصر النهضة
٣٥	كاشفو الكيان الجديد للعالم	٧	تمهيد
٣٦	كوپيرنيك	٨	لون النهضة
٣٧	كيان العالم عنده	٩	أسباب النهضة ونتائجها
٣٧	جان كليپير	١٢	التيارات الفكرية
٣٨	جاليليو	١٣	التيار الأرسطى
٣٨	حياته	١٣	بييترو پومونازى
٣٩	المهيج والمبادئ	١٤	التيار الأفلاطونى
٤١	الكيان الجديد للعالم	١٥	نيكولا الكوزى
٤٢	نظرية الحركة	١٦	چيوردانو برونو
٤٣	نظرية المعرفة والنسبية	١٧	منتجاته وآراؤه
٤٥	الإعداد للفلسفة الحديثة	١٩	التيار الأخلاقى
٤٥	تمهيد	١٩	ميشيل دى مونتيني
٤٦	ميزتا الفلسفة الحديثة	١٩	حياته
٤٧	فرانسوا بيكون	٢٢	مؤلفاته
٤٧	حياته	٢٥	فلسفته
٤٩	منتجاته	٢٧	رأيه فى التربية
٥١	مذهبه	٢٩	رأيه فى الأخلاق
٥٢	نظرية الأوثان	٣٢	تأثر مونتيني وتأثيره
٥٣	أوثان النوع	٣٣	نقد آرائه

الصفحة	الموضوع	الصفحة	تسوع
٩١	فلسفته الدنيا أو الطبيعة عنده	٥٣	مان الكهف
٩١	تمهيد	٥٣	مان السوق
٩٢	المادة	٥٤	مان المسرح
٩٤	نشأة العالم الظاهري	٥٥	استقراء
٩٦	صلة النفس بالبدن	٥٩	ماهب العقلية العظمى
٩٧	فلسفته العملية أو الأخلاق	٥٩	بهميد
٩٧	الاخلاق التقليدية	٦١	ديكارت ✓
٩٨	الخير الأعلى	٦١	خصيته
١٠٠	الحرية الفردية	٦١	حياته
١٠٢	نقاش وجدل	٦٣	الحلم الأول
١٠٢	نقد المنهج	٦٤	الحلم الثاني
١٠٣	اعتراضات على ما بعد الطبيعة	٦٥	الحلم الثالث
١٠٥	نقد الطبيعة	٦٨	وؤلفاته
١٠٦	أشباع الديكارتية وخصومها	٦٨	فلسفته العليا
١٠٦	تمهيد	٦٨	ظرة عامة
١٠٧	مالبرانש	٧٢	بدأ الأساسى أو العقل
١٠٧	حياته ومؤلفاته	٧٣	سج
١٠٩	فلسفته	٧٩	سط الحقائق أو أنا أفكر
١٠٩	تمهيد	٨٣	سكرة الحقيقة الإلهية
١١٠	نظرية الكشف بالإله	٨٤	رايين وجود الإله
١١٣	مذهب الفرصية	٨٦	الاحظات على ألوهية ديكارت
١١٦	آراؤه الأخلاقية	٨٨	الضمان الإلهية

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٢٩	تمهيد	١١٧	أسبينوزا ✓
١٢٩	مابعد الطبيعة عنده	١١٧	حياته ومؤلفاته
١٣٢	العالم المحس	١١٩	فلسفته
١٣٣	سابقة الانسجام	١٢١	مابعد الطبيعة عنده
١٣٤	الإنسان	١٢٣	الجبرية الكونية
١٣٤	نظرية الأصلح	١٢٤	الجبرية الفردية
١٣٥	جاساندى	١٢٦	لينفز ✓
١٣٥	حياته	١٢٦	حياته
١٣٥	منتجاته وآراؤه	١٢٨	منتجاته
١٣٩	مصادر	١٢٩	مذهبه
١٤٢	فهرست		

